"A força mito-poética do que o leitor está prestes a ler não há de escapar à sensibilidade de uma leitura atenta. Da crueldade à nudez, da loucura à nominação, da negação à teimosia do idiota que interroga incessantemente o que todos parecem convir não considerar, este trabalho parece ter a vocação de um texto fundador."
Editora UNESP
ISBN 85-7
9 788571
194
D438a P
Jacques Derrida
O animal que logo sou
O animal que logo sou
Jacques Derrida
Editora UNESP

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador
José Carlos Souza Trindade

Diretor-Presidente
José Castilho Marques Neto

Editor Executivo
Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho Editorial Acadêmico
Alberto Ikeda
Antonio Carlos Carrera de Souza
Antonio de Pádua Pithon Cyrino
Benedito Antunes
Isabel Maria F. R. Loureiro
Lígia M. Vettorato Trevisan
Lourdes A. M. dos Santos Pinto
Raul Borges Guimarães
Ruben Aldrovandi
Tania Regina de Luca

Jacques Derrida

O animal que logo sou
(A seguir)

Tradução
Fábio Landa

SBD-FFLCH-USP

© 1999 Galilée
Título original em francês: *L'Animal que donc je suis. (À suivre)*
© 2002 da tradução brasileira:
Fundação Editora da UNESP (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
Home page: www.editora.unesp.br
E-mail: feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Derrida, Jacques, 1930- .
O animal que logo sou (A seguir) / Jacques Derrida; tradução Fábio Landa. – São Paulo: Editora UNESP, 2002.

Título original: L'animal que donc je suis.
ISBN 85-7139-413-X

1. Derrida, Jacques, 1930– 2. Filosofia francesa I. Título.

02-4416 CDD-194

Índice para catálogo sistemático:
1. Filosofia francesa 194

Editora afiliada:

Asociación de Editoriales Universitarias de América Latina y el Caribe

Associação Brasileira de Editoras Universitárias

Sumário

DEDALUS - Acervo - FFLCH-FIL

21000051566

Apresentação

No verão de 1997, durante dez dias, ocorreu o terceiro colóquio de Cerisy, tendo a obra de Derrida como eixo, o que é um fato excepcional já que nenhum autor antes dele havia sido contemplado com uma reunião desse tipo. O texto que o leitor tem em mãos é o da aula proferida pelo autor na ocasião.

A introdução das atas desse colóquio, que resultaram no livro *L'animal autobiographique*, ressalta a generosidade de Derrida em comentar detalhadamente o trabalho de cada um dos apresentadores. Por esse ângulo, pode também ser oportuno destacar que este texto foi apresentado em meio a cerca de quinze horas de trabalho, ao longo de quatro sessões, em dois dias consecutivos.

Talvez nos seja permitido citar de memória, com todos os riscos e imprecisões decorrentes, uma observação informal do autor nesse colóquio: "gostaria de poder escrever e de falar de maneira que me permita se-

guir a música da frase até a morte". Este texto, em particular, fazendo extensas referências à literatura, guarda uma proximidade com a poesia "como experiência", para lembrar Lacoue-Labarthe em um dos seus trabalhos.

A força mito-poética do que o leitor está prestes a ler não há de escapar à sensibilidade de uma leitura atenta. Da crueldade à nudez, da loucura à nominação, da negação à teimosia do idiota que interroga incessantemente o que todos parecem convir não considerar, este trabalho parece ter a vocação de um texto fundador.

O autor passa em revista, como em um ensaio autobiográfico, as múltiplas referências ao animal ao longo de sua extensa obra, que conta hoje cerca de cinqüenta livros. A presente tradução tratou de explicitar todas essas remissões que não foram consignadas pelo autor no texto original.

A Derrida se deve já a inclusão de pelo menos dois vocábulos na linguagem da filosofia: *différance* e *desconstrução*. No texto que o leitor tem em mãos, assistimos ao nascimento de mais um vocábulo: *animot*, que assinala um marco no tratamento da história da filosofia a respeito de sua própria origem. O tradutor é da opinião de que essa palavra deve ser mantida como tal para assinalar o discurso particular de Derrida em português (como em qualquer outra língua).

Talvez uma última observação a respeito deste texto, que, como já foi dito, constituiu a aula que o autor proferiu em 1997. A passagem da escritura ao discurso oral proferido e vice-versa, em Derrida, assume algumas particularidades. As alocuções de Derrida se dão sempre em uma impressionante repetição: o auditório cheio, sua chegada precisamente na hora prevista, a

lenta retirada do texto de sua maleta. Aos poucos o burburinho da platéia termina e, sem um gesto, a aula começa, a sala mergulhada num silêncio absoluto. A cena teatral assim figurada se repete invariavelmente da mesma maneira. O tempo não se interrompe por nenhum gesto habitual aos grandes oradores, como a interrupção para um gole de água. Derrida parece, sobre esse ponto, guardar um especial orgulho: diz que ao longo de quarenta anos de ensinamento jamais bebeu um gole de água durante sua aula. A mesa nua, apenas múltiplos gravadores ao redor do microfone. E a cena funciona. Sem um único gesto de ator, nenhuma inflexão de voz que não possa ser associada a um professor ensinando. Derrida chama cada um dos seus interlocutores e eles parecem se presentificar, de Kant a Hegel, de Nietzsche a Lacan, eles parecem atender a um chamamento e aparecem em cena para dizer o que têm para dizer. O teatro se instala sem palco nem cortina. E o teatro produz seu efeito: talvez aquele que pretenda seguir o colóquio apenas tentando entender perca a oportunidade de compreender e terá perdido o essencial. A alocução deste texto se passou sem ter sofrido nenhuma alteração de procedimento habitual e o teatro funcionou como sempre.

Fábio Landa
Paris, julho de 2002

O animal que logo sou[1] (A seguir)

Para começar – gostaria de me confiar a palavras que sejam, se possível fosse, nuas.

Nuas em primeiro lugar – mas para anunciar já que falarei incessantemente da nudez, e do nu em filosofia. Desde a Gênese. Gostaria de eleger palavras que sejam, para começar, nuas, simplesmente, palavras do coração.

E dizê-las, essas palavras, sem me repetir, sem recomeçar o que já disse aqui mesmo, mais de uma vez.

---

1 O título em francês *L'animal que donc je suis* nos obriga a ter em mente, na leitura deste texto, que "je suis" em francês é a primeira pessoa do presente do indicativo do verbo "être", ser, e do verbo "suivre", seguir. O leitor encontrará como nota do tradutor as indicações bibliográficas de todas as referências das obras de Jacques Derrida mencionadas e que, no texto original francês, o autor não fornece. O tradutor agradece a inestimável colaboração da Dra. Eva Landa em todas as etapas deste trabalho. (N. T.)

É preciso evitar repetir, é o que se costuma dizer, para conjurar um adestramento, um hábito ou uma convenção – que programariam enfim o agradecimento mesmo.

Alguns de vocês, e eu choro de emoção, já estiveram aqui em 1980, depois em 1992, quando dos outros dois encontros. Alguns até, entre os meus mais queridos e fiéis amigos (Philippe Lacoue-Labarthe e Marie-Louise Mallet), já haviam pensado, assumido, inspirado esses dois encontros, com o talento sorridente que Marie-Louise propaga uma vez mais. Jean-Luc Nancy nos havia prometido vir mais uma vez. Com Philippe ele havia aberto o encontro de 1980. Penso constantemente nele e ele sabe dos votos de restabelecimento que lhe transmitem aqui seus amigos e admiradores.

Aos que acabo de nomear, devo tanto que a linguagem do reconhecimento não seria suficiente. Isto permanece para mim infinito e indelével.

Sem esquecê-lo, devo retomar um tempo, me perdoem, um instante mais antigo ainda, um tempo antes deste tempo.

E falar *a partir* desse tempo, "em tempo", como se diz, um tempo que se me torna fabuloso ou mítico.

Alguns aqui, e em primeiro lugar Maurice de Gandillac, que desejo saudar e a quem quero agradecer, sabem que há cerca de quarenta anos, em 1959, nossos maravilhosos anfitriões de Cerisy já me ofereciam sua hospitalidade – e aquela foi a minha conferência de estréia, na verdade minha primeira tomada de palavra em público. Se eu já cedia então ao que alguns chamariam o instinto do animal autobiográfico, lembraria agora que o tema era, em suma, em 1959 como hoje, a Gênese: chamava-se "Estrutura e Gênese", meu primeiro encontro em Cerisy. Em seguida, gostei muitíssimo de retornar para os encontros "Nietzsche", em 1972, "Ponge", em 1974, "Lyotard", em 1982. Não precisaria dizer mais, penso eu, para que vocês possam não tanto medir, ela não se mede, mas pressentir a imensidão da minha gratidão.

Tudo o que arriscarei dizer hoje, uma vez mais, será para dizer "graças a este lugar, aos que nos recebem aqui e graças a vocês". É para mim uma história bela e intensa, a dos meus retornos a Cerisy. Ela terá escandido quase toda minha vida adulta, tudo o que pude tentar pensar. Se porventura um dia o animal que sou devesse escrever uma autobiografia (seja ela intelectual ou sentimental), deveria, mais e mais, nela nomear Cerisy, mais de uma vez e em mais de uma maneira – em seu renome de nome próprio e de metonímia.

Quanto a este encontro, o terceiro de uma certa série, ele me parecia imprevisível, até mesmo excluído de antemão. A última vez, em 1992, quando Didier Cahen lhe fez alusão, no sótão, na última noite, me perguntando qual seria o tema de um terceiro encontro futuro, lembro-me ainda de haver excluído a hipótese: "Esse cara é louco", eu lhe disse. Ele não era tão louco, mas isto permanecia para mim, como tudo o que ocorre, e é a condição do que ocorre, inantecipável. É apenas retroativamente, e bastante perturbado que, relendo os títulos destes três encontros ("Os fins do homem!",[2] "A passagem das fronteiras",[3] "O animal autobiográfico"[4]),

---

2 *Les fins de l'homme.* A partir du travail de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 1981. (N. T.)

3 *Le passage des frontières.* Autour du travail de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 1994. (N. T.)

4 *L'animal autobiographique.* Autour de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 1999. (N. T.)

percebi neles um certo ordenamento, como uma ordem preestabelecida, se não harmoniosa, uma máquina providencial, como diria Kant a respeito do animal, justamente, "*als ein Maschinen der Vorsehung*", uma obscura previsão, o processo de uma cega porém segura prefiguração na configuração: um só e mesmo movimento que se desenharia buscando seu fim. "Os fins do homem" (título escolhido por Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy, que não haviam pedido minha opinião, e eu não havia tratado de dá-la, embora o título, "Os fins do homem", fosse também o título de um de meus textos), "A passagem das fronteiras" e "O animal autobiográfico" – títulos que eu mesmo havia proposto a Marie-Louise e a nossos anfitriões de Cerisy –, comecei mais tarde a escutar, nesta série de três aberturas, o que ninguém, e sobretudo eu, teria jamais calculado, de que ninguém poderá se reapropriar, ou seja, o esboço ou a tentação de uma única frase, uma frase que se daria a seguir.

Ela segue, a si mesma, ela se segue. Ela poderia dizer "eu sigo", "eu me sigo". Ao prosseguir assim com alguma conseqüência, em três tempos, ela descreveria o desenrolar de uma peça em três atos ou os três movimentos de algum concerto silogístico, um deslocamento que se *dá seqüência*, uma seqüência em uma palavra.

Se eu sigo esta seqüência, e tudo no que me preparo a dizer deveria reconduzir à questão de o que "seguir" ou "prosseguir" quer dizer, e "ser depois", e à questão do que faço quando "eu sigo", e digo "eu sou", se eu sigo esta seqüência, aí então me transporto dos "fins do homem", portanto dos confins do homem, à "passagem das fronteiras" entre o homem e o animal. Ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego ao

animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si-mesmo, a esse homem de que Nietzsche dizia, aproximadamente, não sei mais exatamente onde, ser um animal ainda indeterminado, um animal em falta de si-mesmo. Nietzsche diz também na *Genealogia da moral*,[5] no começo da Segunda Dissertação, que o homem é um animal prometedor, pelo que ele entende, sublinhando estas palavras, um animal que pode prometer (*das versprechen darf*). A natureza ter-se-ia dado como tarefa criar, domesticar, "disciplinar" (*heranzüchten*) esse animal de promessas.

Há muito tempo, há tanto tempo, então, desde sempre e pelo tempo que resta a vir, nós estaríamos em via de nos entregar à promessa desse animal em falta de si-mesmo.

Há muito tempo, pois.

Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha?

Que animal? O outro.

Freqüentemente me pergunto, para ver, *quem sou eu* – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo.

Por que essa dificuldade?

Tenho dificuldade de reprimir um movimento de pudor. Dificuldade de calar em mim um protesto contra a indecência. Contra o mal-estar que pode haver em encontrar-se nu, o sexo exposto, nu diante de um gato que nos observa sem se mexer, apenas para ver.

5 Nietzsche, F. *La généalogie de la morale*. Paris: Nathan, 1998 [ed. bras.: *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998 (N. T.)

Mal-estar de um tal animal nu diante de outro animal, assim, poder-se-ia dizer uma espécie de *animal-estar*: a experiência original, única e incomparável deste mal-estar que haveria em aparecer verdadeiramente nu, diante do olhar insistente do animal, um olhar benevolente ou impiedoso, surpreso ou que reconhece. Um olhar de vidente, de visionário ou de cego extralúcido. É como se eu tivesse vergonha, então, nu diante do gato, mas também vergonha de ter vergonha. Reflexão da vergonha, espelho de uma vergonha envergonhada dela mesma, de uma vergonha ao mesmo tempo especular, injustificável e inconfessável. No centro ótico de uma tal reflexão se encontraria a coisa – e aos meus olhos o foco dessa experiência incomparável que se chama nudez. E que se acredita ser o próprio do homem, quer dizer, estranha aos animais, nus como são, pensamos então, sem a menor consciência de sê-lo.

Vergonha de quê, e nu diante de quem? Por que se deixar invadir de vergonha? E por que esta vergonha que enrubesce de ter vergonha? Sobretudo, deveria eu precisar, se o gato me observa nu *de face*, face a face, e se eu estou nu aos olhos do gato que me olha da cabeça aos pés, diria eu, apenas *para ver*, sem se privar de mergulhar sua vista, para ver, com vistas a ver, em direção ao sexo. *Para ver*, sem ir lá ver, sem ainda tocar nele, e sem lhe dar uma mordida, embora essa ameaça permaneça à flor dos lábios ou na ponta da língua. Acontece aí alguma coisa que não deveria ocorrer – como tudo que ocorre, em suma, um lapso, uma queda, uma falha, uma falta, um sintoma (e sintoma, vocês sabem, quer dizer também a queda: o caso, o acontecimento infeliz, a coincidência, o fim do prazo, a má sorte). É como se, há pouco, eu tivesse dito ou fosse dizer o interdito, alguma coisa que não se deveria

dizer. Como se por um sintoma eu confessasse o inconfessável e, como se diz, eu tivesse querido morder minha língua.

Vergonha de quê, e diante de quem? Vergonha de estar nu como um animal. Acredita-se geralmente, mas nenhum dos filósofos que vou questionar daqui a pouco menciona isso, que o próprio dos animais, e aquilo que os distingue em última instância do homem, é estarem nus sem o saber. Logo, o fato de não estarem nus, de não terem o saber de sua nudez, a consciência do bem e do mal, em suma.

Assim, nus sem o saber, os animais não estariam, em verdade, nus. Eles não estariam nus porque eles são nus. Em princípio, excetuando-se o homem, nenhum animal jamais imaginou se vestir. O vestuário seria o próprio do homem, um dos "próprios" do homem. O "vestir-se" seria inseparável de todas as outras figuras do "próprio do homem", mesmo que se fale menos disso do que da palavra ou da razão, do *logos*, da história, do rir, do luto, da sepultura, do dom etc. (A lista dos "próprios do homem" forma sempre uma configuração, desde o primeiro instante. Por essa mesma razão, ela não se limita nunca a um só traço e não é nunca completa: estruturalmente, ela pode imantar um número não finito de outros conceitos, a começar pelo conceito de conceito.)

O animal, portanto, não está nu porque ele é nu. Ele não tem o sentimento de sua nudez. Não há nudez "na natureza". Existe apenas o sentimento, o afeto, a experiência (consciente ou inconsciente) de existir na nudez. Por ele *ser* nu, sem *existir* na nudez, o animal não se sente nem se vê nu. Assim, ele não está nu. Ao menos é o que se pensa. Para o homem seria o contrário, e o vestuário responde a uma técnica. Nós teríamos

então de pensar juntos, como um mesmo "tema", o pudor e a técnica. E o mal e a história, e o trabalho, e tantas outras coisas que o acompanham. O homem seria o único a inventar-se uma vestimenta para esconder seu sexo. Só seria homem ao tornar-se capaz de nudez, ou seja, pudico, ao saber-se pudico porque não está mais nu. E saber-*se*, seria saber-se pudico. O animal, este, nu por não ter consciência de estar nu, crê-se que permaneceria tão alheio ao pudor quanto ao impudor. E ao saber de si que isso implica.

O que é o pudor se só se pode ser pudico permanecendo impudico, e reciprocamente? O homem não seria nunca mais nu porque ele tem o sentido da nudez, ou seja, o pudor ou a vergonha. O animal estaria *na* não-nudez porque nu, e o homem *na* nudez precisamente lá onde ele não é mais nu. Eis aí uma diferença, eis aí um tempo ou um contratempo entre duas *nudezes sem nudez*. Esse contratempo está apenas começando a nos incomodar, no que diz respeito à ciência do bem e do mal.

Diante do gato que me olha nu, teria eu vergonha *como* um animal que não tem o sentido de sua nudez? Ou, ao contrário, vergonha *como* um homem que guarda o sentido da nudez? Quem sou eu então? Quem é este que eu sou? A quem perguntar, senão ao outro? E talvez ao próprio gato?

Devo precisar imediatamente, o gato do qual falo é um gato real, efetivamente, acreditem-me, *um gatinho*. Não é uma *figura* do gato. Ele não entra silenciosamente no quarto para alegorizar todos os gatos do mundo, os felinos que atravessam as mitologias e as religiões, a literatura e as fábulas. Há tantos. O gato do qual falo não pertence à imensa zoopoética de Kafka, que mereceria aqui uma solicitude infinita e original.

O gato que me olha, e ao qual pareço estar, mas não se fiem às aparências, consagrando uma zooteologia negativa, não é tampouco o gato Murr de Hoffmann ou de Kofman, embora ele saúde comigo, nesta ocasião, o livro magnífico e inesgotável que lhe dedicou Sarah Kofman, *Autobiogriffures*,[6] cujo título ressoa tão bem com o deste encontro. Ele vela sobre este encontro e precisaria ser citado ou relido permanentemente.

Um animal me olha. O que devo pensar dessa frase? O gato que me olha nu, e que é *verdadeiramene um gatinho, esse* gato do qual falo, que é também uma gata, não é tampouco a gata de Montaigne, que diz no entanto "minha gata" na sua *Apologie de Raimond Sebond*.[7] Trata-se, vocês o reconhecerão, de um dos maiores textos pré-cartesianos e anticartesianos que existem sobre o animal. Nós nos interessaremos mais tarde por uma certa mutação de Montaigne a Descartes, por um certo evento obscuro e difícil de datar, de identificar mesmo, entre determinadas configurações das quais esses nomes próprios são as metonímias. Montaigne zomba da "impudência humana sobre o próprio dos animais", da "presunção" e da "imaginação" do homem quando este pretende, por exemplo,

6 Kofman, S. (1976) *Autobiogriffures*. Du chat Murr d'Hoffmann. Paris: Galilée, 1984. (N. T.)

7 Michel de Montaigne, *Essais*, II, cap.XII, *Apologie de Raymond Sebond*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p.498. A *Apologie* deveria ser interrogada muito atentamente, lá onde Montaigne não se contenta de mencionar, uma tradição, de enorme riqueza, que atribui muito ao animal, a começar, uma certa linguagem. O lugar mais pertinente a este propósito, aquele que marca em princípio uma diferença com a forma moderna (cartesiana e pós-cartesiana) de uma tradição hegemônica que analisaremos mais adiante, nós a situaríamos onde Montaigne

saber o que se passa na cabeça dos animais. Sobretudo, quando pretende lhes conferir ou lhes recusar algumas faculdades. Ao contrário, seria preciso reconhecer nos animais uma "facilidade" de vocalizar letras e sílabas. Poder que, Montaigne assegura com convicção, "testemunha que eles têm um discurso interno que lhes possibilita serem disciplináveis e voluntários para aprender". Interpelando o homem que "retalha os animais seus confrades e companheiros, e lhes distribui tal porção de faculdades e de forças como bem lhe convém", ele se pergunta – e a questão, então, não é mais tanto o animal, mas a segurança ingênua do homem:

> Como ele conhece, pelo esforço de sua inteligência, os movimentos internos e os segredos dos animais? Por qual comparação entre eles e nós, conclui pela animalidade que lhes atribui?
>
> Quando eu brinco com minha gata, quem é que sabe se ela passa seu tempo comigo mais do que eu o faço com ela?

---

reconhece ao animal mais que um direito à comunicação, ao signo, à linguagem como signo (isto, Descartes não negará): *um poder de responder*. Por exemplo: "não é crível que a natureza nos tenha recusado este meio que ela deu a muitos outros animais: efetivamente, que outra coisa se poderia ter que não o falar, esta faculdade que nós observamos neles de se queixar, de se contentar, de pedir socorro entre eles, de convidar ao amor, como eles o fazem pelo uso de suas vozes? Como eles não falariam entre eles? Eles falam a nós e nós a eles. De quantas maneiras nós falamos a nossos cachorros? *E eles nos respondem.* Outra linguagem, outros chamamentos partilhamos com eles e com os pássaros, com os porcos, os bois, os cavalos, e *mudamos de idioma* de acordo com a espécie...". E segundo uma citação de Dante sobre a formiga: "Parece que Lactance atribui aos animais, não o falar apenas, mas também o riso". (p.505; eu sublinho).

> (A edição de 1595 acrescentava: "Nós nos entretemos de macaquices recíprocas. Se eu tenho o meu momento de começar ou de recusar, ela também tem o seu".)

A gata que me olha nu, essa e nenhuma outra, esta *da qual eu falo aqui*, não pertence ainda, mas nós nos aproximamos, da família dos gatos de Baudelaire,[8] de Rilke[9] ou de Buber.[10] Literalmente, ao menos, esses gatos de poetas e de filósofos não falam. "Minha" gata

---

8 *O gato* aparece como título, como se sabe, em dois poemas dos quais apenas o primeiro apostrofa e conversa com intimidade com seu sujeito ("Vem, meu belo gato...") antes de reconhecer nele a figura de "minha mulher"). Baudelaire não nomeia apenas o olhar do gato ("Eu vejo minha mulher em espírito. Seu olhar/Como o teu, adorável animal...", *O gato*, XXXIV, "Quando meus olhos, a este gato que eu amo ... E que eu observo em mim mesmo...", *O gato*, LI). Nem apenas sua voz ("Para dizer as mais longas frases,/Ela não tem necessidade das palavras", *O gato*, LI).

9 Rainer Maria Rilke, *Schwarze Katze* (precisarei tentar em outro lugar, mais tarde, uma leitura deste poema cuja redescoberta devo a Werner Hamacher). Esse poema é dedicado, pode-se dizer, ao "teu olhar" (*dein Blick*) e ao espectro (*Ein Gespenst:* são as primeiras palavras); ele poderia ser cotejado com aquele que Rilke compôs sobre "A pantera", que começa por nomear o olhar (seu olhar, desta vez: *Sein Blick*, são as primeiras palavras) e cuja descoberta devo a Richard Macksey, que também traduziu o poema para o inglês. Desde Cerisy, os amigos dos gatos e meus amigos do mundo inteiro me dão gatos assim. Cabe aqui saudar também a obra-prima intitulada *Miaulique* (*Fantaisie chromatique*) de Jean-Claude Lebensztejn (a ser publicada).

A propósito, por que se diz "on donne sa langue au chat?" (expressão francesa para dizer que se abandona, desiste).

10 "Os olhos do animal nos falam uma linguagem importante ... Eu olho às vezes minha gata no fundo dos olhos" (Martin Buber, *Je et Tu*, 1923, trad. G. Bianquis. Paris, Aubier, 1969, p.142). Buber fala também de uma "faculdade de nos dirigir este olhar".

(mas uma gata não pertence nunca) não é tampouco a *que fala* em *Alice no país das maravilhas*. De fato, se vocês quiserem a qualquer custo suspeitar de minha perversidade, é sempre possível, a critério de vocês, entender ou receber o protesto que diz, eu acabo de fazê-lo, "verdadeiramente um gatinho", como a citação, em tradução, do capítulo XI de *Do outro lado do espelho*. Intitulado "O despertar" (*Waking*), esse penúltimo capítulo comporta uma única frase: "– *and it really* was *a kitten after all*": "...e afinal *era* verdadeiramente um gatinho" ou, segundo uma outra tradução, "e, afinal, era efetivamente uma gatinha preta".

Eu teria gostado, efetivamente, mas não teria tido tempo de fazê-lo, de inscrever todas as minhas considerações em uma leitura de Lewis Carroll. Não é certo, aliás, que eu não o faça, apesar de tudo, em silêncio, inconscientemente ou sem vocês saberem. Não é seguro que eu já não o tenha feito quando um dia, há cerca de dez anos, dei a palavra ou dei lugar a um pequeno ouriço, um bebê ouriço, talvez, diante da questão *O que é a poesia?*.[11] Pois o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia, eis aí uma tese, e é disso que a filosofia, por essência, teve de se privar. É a diferença entre um saber filosófico e um pensamento poético. O ouriço de *O que é a poesia?* não herdava apenas um pedaço do meu sobrenome. Ele respondia também, à sua maneira, ao chamado do

---

"É incontestável que o olhar desta gata, aceso ao contato do meu, me pedia primeiro: 'É possível que você se dirija a mim? ... Eu existo?' ... (O Eu (*Je*) é aqui uma perífrase de uma palavra que nós não temos (*em francês*) que designaria um Si [*Soi*] sem Eu [*Je*]...)" (p.142-3).

11 Derrida, J. Che cos'è la poesia? In: *Points de suspension*. Paris: Galilée, p.303. (N. T.)

ouriço de Alice. Lembrem-se do terreno de croqué sobre o qual as "bolas eram ouriços vivos".[12] Alice queria "bater no ouriço" com o flamingo que ela tinha nos braços e que se virava então para olhá-la na face ("*look up in her face*")[13] até fazê-la explodir de rir.

Como pode um animal olhar vocês na face? Esta será uma de nossas preocupações. Alice se dava conta em seguida de que "o ouriço se tinha desenrolado e se afastava lentamente; além do mais, havia quase sempre um buraco ou um montículo no lugar para onde ela se propunha enviar o ouriço". Tratava-se de um terreno no qual "os jogadores jogavam todos ao mesmo tempo sem esperar sua vez; eles brigavam o tempo todo e se arrancavam os ouriços uns dos outros (*fighting for the hedgehogs*)".

Nós seremos tanto mais atraídos em silêncio para o *Outro lado do espelho*, visto que teremos de tratar de uma espécie de *estádio do espelho* – e de lhe propor algumas questões, do ponto de vista do animal, precisamente.

Mas se meu gato real não é o gatinho de Alice ("o gatinho", dizem algumas traduções para *kitten*, "uma gatinha preta", diz a que eu acabo de citar), é que não quero sobretudo precipitar-me, como Alice, em concluir ao despertar que não se pode falar com um gato sob pretexto de que ele não responde ou que ele responde sempre a mesma coisa. Pois tudo o que me preparo para confiar a vocês tem a ver sem dúvida com o

---

12 Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles*. De l'autre côté du miroir. Trad. Jacques Papy, Jean Gattegno (Dir.). Paris: Gallimard, 1990-1994, p.127-8 (Folio Classique), "*The crocket balls were live hedgehogs*".

13 "*and was going to give the hedgehog a blow with its head, it would twist itself round and look up in her face*".

pedir a vocês que me *respondam*, vocês, a mim, que me respondam a respeito de o que quer dizer *responder*. E distinguir uma resposta de uma reação. Tendo presente, sobre isto, o discurso bastante cartesiano de Alice, afinal. Eu o cito antes em tradução:

> As gatas (Alice já havia notado) têm um péssimo hábito: qualquer coisa que se lhes diga, elas ronronam sempre para responder. "Se elas pelo menos ronronassem para dizer 'sim' e miassem para dizer 'não', ou se elas seguissem uma regra deste tipo, de maneira que se pudesse ter uma conversa com elas! Mas como se pode falar com alguém que *responde* sempre do mesmo jeito?"
>
> Desta vez, a gata preta se contentou em ronronar; e foi impossível adivinhar se ela queria dizer "sim" ou "não".[14]

O animal, o gato dito *real* enquanto animal, vocês podem lhe falar, ele não responde, não verdadeiramente, jamais, eis o que concluiu Alice. Exatamente como Descartes, que nós ouviremos mais tarde.

A letra conta, e a *questão* do animal. A questão da resposta animal passa freqüentemente pelo que está em jogo numa letra, pela literalidade de uma palavra, por vezes, do que "palavra" quer dizer literalmente. Por exemplo, se a palavra "responder" aparece duas vezes em todas as traduções que consultei, ela não corresponde a nenhum vocábulo, a nenhuma palavra, como tal no original. Este a implica provavelmente sem dizer, seguramente, de maneira econômica. Lá onde a tradução diz, sem sublinhar o "sempre": "qualquer coisa que se lhes diga, elas ronronam sempre para responder", o original dizia apenas: "*whatever you say to them, they* always *purr*". E lá onde a tradução diz, sem sublinhar a alusão ao *poder* (*can*): "Mas como se pode falar com alguém que *responde* sempre do mesmo jeito?", Carroll escrevia: "*But how* can *you talk with a person if they always say the same thing?*".

Isto posto, o sentido de "resposta" parecendo aqui implicado, pode-se sempre pensar que a diferença entre a presença e a ausência da palavra "resposta" não conta. Talvez. Talvez devamos, ao contrário, tomar a coisa muito seriamente, mas somente mais tarde.

Incrível, em todo caso – não é mesmo? –, essa credulidade de Alice. Ela parece crer, naquele momento ao menos, que se pode no entanto discernir ou decidir, no homem, entre um *sim* e um *não*. Ela parece segura de que é então possível adivinhar, no homem, entre um *sim* e um *não*. Não esqueçamos que o Gato do condado de Chester lhe havia dito, no decurso de uma cena que mereceria uma longa reflexão: "Nós somos todos loucos aqui. Eu sou louco. Você é louca".[15] Após o que ele começa a lhe demonstrar essa loucura partilhada. É o momento de um simulacro de discussão. Ora, eles se perdem aí por falta de se entender sobre o sentido das palavras, sobre o que uma *palavra* quer dizer, e, enfim, sem dúvida, sobre o que "palavra", o vocábulo "palavra" pode querer dizer. "Chame isto como você quiser" ("*Call it what you like*"), termina por lhe dizer o Gato a respeito da diferença entre rosnar (*growling*) e ronronar (*purring*), antes de lhe anunciar que ele estará presente à partida de croqué da Rainha, quando meus pobres ouriços serão maltratados.

14 Lewis Carroll, *Alice au pays des merveilles*. De l'autre côté du miroir, op. cit., p.340.

15 "*We're all mad here. I'm mad. You're mad*", op. cit., p.105.

Não, e não, meu gato, o gato que me olha no quarto ou no banheiro, esse gato que não é talvez "meu gato", nem "minha gata", ele não vem aqui representar, como embaixador, a imensa responsabilidade simbólica de que nossa cultura desde sempre encarregou a raça felina, de La Fontaine a Tieck (o autor de *O gato de botas*), de Baudelaire a Rilke, Buber e a tantos outros. Se digo "é um gato real" que me vê nu, é para assinalar sua insubstituível singularidade. Quando ele responde ao seu nome (seja lá o que queira dizer "responder", e esta será pois nossa questão), ele não o faz como um exemplar da espécie "gato", ainda menos de um gênero ou de um reino "animal". É verdade que eu o identifico como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, me ver, e até me ver nu. Nada poderá tirar de mim, nunca, a certeza de que se trata de uma existência rebelde a todo conceito. E de uma existência mortal, pois desde que ele tem um nome, seu nome já sobrevive a ele. Ele indica seu desaparecimento possível. O meu também – e esse desaparecimento, daqui até lá, *fort/da*, se anuncia cada vez que, nudez ou não, um de nós sai de onde estamos.

Porém, envergonhada dela mesma, essa vergonha é mais intensa, devo imediatamente sublinhar, quando não estou só com a gata. Então não estou mais seguro de saber diante de quem estou assim transido de pudor. Está-se deveras só com um gato? E com quem quer que seja? Esse gato é um terceiro? Ou um outro em um duelo face a face? Estas questões nos retornarão bem mais tarde. Por ora, à margem da coisa, na iminência do melhor ou do pior, quando tudo pode ocorrer, quando posso morrer de vergonha ou de prazer, não sei mais para o quê, não sei mais para quem me precipitar. Mais do que expulsá-lo, ele, o gato, eu me apresso, sim, apresso-me em disfarçar. Tenho pressa de recobrir a obscenidade do evento, em uma palavra, de me cobrir. Um só pensamento me ocupa: cobrir-me, por pouco que seja, ou o que dá no mesmo, fugir, como se eu expulsasse a mim mesmo – e de morder-me então, por exemplo a língua, no momento em que me pergunto "quem?", mas quem afinal? Pois já não sei mais quem sigo ou quem expulso, quem me segue ou quem me expulsa. Quem vem antes e quem está depois de quem. Não sei mais o que pensar. Loucura: "*We're all mad here. I'm mad. You're mad*". Não sei mais responder, nem mesmo responder pela questão que me anima ou me interroga sobre quem sigo ou atrás de quem eu sigo, e sigo assim correndo.

Seguir e *estar depois* não será apenas a questão, e a questão do que chamamos animal. Descobriremos em seguida a questão da questão, a que vai antes interrogar o que *responder* quer dizer – e se um animal (mas qual?) responde ao seu nome. E nos interrogar se podemos responder o que quer dizer "eu sigo" quando isto parece ordenar um "eu sigo enquanto estou *depois* do animal" ou "eu sigo enquanto estou *junto* do animal".

Estar *depois*, estar *junto*, estar *perto de*, eis, aparentemente, diferentes modalidades do estar, em verdade do estar-*com*. Com o animal. Mas não é seguro, apesar da aparência, que estas modalidades do estar venham modificar um estar prévio, ainda menos um "eu estou" primitivo. Elas dizem em todo caso de uma certa ordem no *estar-apertado* ["*l'être-serré*"] (o que nos indica a etimologia, *pressu*, da qual derivariam as palavras

perto [*"près"*], *junto* [*"auprès"*], *depois* ou *atrás* [*"après"*]), o estar-apressado, o estar-com enquanto estritamente fixado, ligado, acorrentado, o estar-sob-pressão, comprimido, imprimido, reprimido, estreitado conforme o estrangulamento mais ou menos forte do que permanece sempre premente. Em que sentido do "próximo" (não forçosamente o de uma tradição bíblica ou greco-latina) deveria eu dizer que estou próximo ou *perto* do animal, e que o sigo, e em que nível de pressão? O estar-com-ele enquanto estar-perto-dele? estar-junto-dele? estar-depois-dele? *estar-atrás-dele* no sentido da caça, do adestramento, do domar ou *estar-atrás-dele* no sentido da sucessão e da herança? Em todos os casos, se eu estou *depois* dele, o animal vem pois antes de mim, mais cedo do que eu (*früher*, é o termo de Kant sobre o animal, e Kant será uma de nossas testemunhas). O animal está aí antes de mim, aí perto de mim, aí diante de mim – que estou atrás dele. E pois que, já que ele está na minha frente, eis que ele está atrás de mim. Ele está ao redor de mim. E a partir desse estar-aí-diante-de-mim, ele pode se deixar olhar, sem dúvida, mas também, a filosofia talvez o esqueça, ela seria mesmo esse esquecimento calculado, ele pode, ele, olhar-me. Ele tem seu ponto de vista sobre mim. O ponto de vista do outro absoluto, e nada me terá feito pensar tanto sobre essa alteridade absoluta do vizinho ou do próximo quanto os momentos em que eu me vejo visto nu sob o olhar de um gato.

Quais as implicações dessas questões? Não é necessário ser um especialista para prever que elas engajam um pensamento do que quer dizer viver, falar, morrer, ser e mundo como ser-no-mundo ou como ser-ao-mundo, ou ser-com, ser-diante, ser-atrás, ser-

depois, ser e seguir, ser seguido ou estar seguindo, lá onde *eu estou*, de uma maneira ou de outra, mas irrecusavelmente, *perto* do que chamam o animal. É muito tarde para negá-lo, ele terá estado aí antes de mim, que estou depois dele. *Depois* e *perto* do que chamam o animal e *com ele* – queiramos ou não, e o que quer que façamos da coisa.

Precisarei mais de uma vez, peço-lhes que me perdoem, voltar para a perturbação dessa cena. Farei tudo para evitar apresentá-la como uma cena primitiva: o teatro insensato do *completamente outro que eles chamam animal, e por exemplo um gato.* Sim, do completamente outro, mais outro que qualquer outro e que *eles* chamam um animal, por exemplo um gato, quando este me olha nu, no momento em que me apresento a mim mesmo, de mim a ele – ou, antes, nesse momento estranho em que, antes do instante, antes mesmo de querê-lo e de sabê-lo eu mesmo, sou-lhe passivamente apresentado nu, sou visto, e visto nu, antes mesmo de *me* ver visto por um gato. Antes mesmo de me ver ou saber visto nu. Sou-lhe apresentado antes mesmo de me apresentar. Só há nudez nessa passividade, nessa exposição involuntária de si. A nudez só se despoja nessa exposição de frente, cara a cara. Aqui face a um gato de um *ou* de outro sexo, ou de um *e* outro sexo. E face a um gato que continuará a me ver, e a me olhar partir quando lhe der as costas, um gato pois que, não o vendo seguir me vendo, por trás, corro o risco então de esquecer.

Acabo de articular a passividade à nudez. Essa passividade desnudada, poderíamos apelidar, com uma palavra que retornará mais de uma vez, com base em lugares e segundo registros diferentes, a *paixão do animal*, *minha* paixão *pelo* animal, minha paixão pelo

outro animal: ver-se visto nu sob um olhar cujo fundo resta sem fundo, ao mesmo tempo inocente e cruel talvez, talvez sensível e impassível, bom e malvado, ininterpretável, ilegível, indizível, abissal e secreto: completamente outro, o completamente outro que é todo outro mas que em sua proximidade insuportável, não me sinto ainda com nenhum direito e nenhum título para chamá-lo meu próximo ou ainda menos meu irmão. Pois devemos nos interrogar, inevitavelmente, o que ocorre à fraternidade dos irmãos quando um animal entra em cena. Ou, inversamente, o que ocorre ao animal quando um irmão vem depois do outro, quando Abel está *depois* de Caim que está *atrás* de Abel. Ou quando um filho está *atrás* de seu pai. O que ocorre aos animais, de substituição ou não, ao asno ou ao cordeiro sobre o monte Moriá?

Que me dá a ver esse olhar sem fundo? Que me "diz" ele que manifesta em suma a verdade nua de todo olhar, quando essa verdade *me dá a ver* nos olhos do outro, nos olhos *vendo* e não apenas *vistos* pelo outro? Penso aqui nesses olhos que vêem ou nesses olhos de vidente cuja cor seria preciso ao mesmo tempo *ver e esquecer*. Ao olhar o olhar do outro, diz Levinas, deve-se esquecer a cor de seus olhos, dito de outra maneira, olhar o olhar, o rosto que vê antes dos olhos visíveis do outro. Mas quando ele lembra que "a melhor maneira de encontrar o outro, é nem mesmo notar a cor dos seus olhos...",[16] ele fala então do homem, do próximo enquanto homem, do semelhante e do irmão, ele pensa no outro homem, e isso constituirá para nós, mais tarde, o lugar de uma grave inquietação.

16 Levinas, E. *Éthique et infini*. Paris: Le Livre de Poche, 1984, p.79.

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito "animal" me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar. E nesses momentos de nudez, diante do olhar do animal, tudo pode me ocorrer, eu sou como uma criança pronta para o apocalipse, *eu sou o próprio apocalipse*, ou seja, o último e o primeiro evento do fim, o desvelamento e o veredito. Eu sou o apocalipse, eu me identifico a ele correndo-lhe atrás, atrás dele, atrás de toda sua zoo-logia. Quando passa o instante de extrema paixão, e que reencontro a paz, então posso falar tranqüilamente das bestas do Apocalipse, visitá-las no museu, vê-las em pintura (mas a zoografia, para os gregos, designava a arte de retratar o vivente em geral e não apenas a pintura animal); posso visitá-los no zoológico, lê-los em uma Bíblia ou falar deles como um livro.

Se comecei por dizer "o completamente outro que *chamam* 'o animal', e por exemplo 'gato'", se sublinhei o chamamento e as aspas de uma citação, não é apenas para anunciar um problema que não nos deixará mais, ou seja, o da designação – e da *resposta* ao chamamento.

Antes de prosseguir nessa direção, deixem-me confiar-lhes a hipótese que me atravessou o espírito a última vez que cruzei o olhar de uma gata-gato que parecia implorar-me, pedindo-me claramente que lhe abrisse a porta para sair, sem esperar, o que faz freqüentemente, por exemplo quando me segue ao banheiro e logo se arrepende. Aliás, trata-se de uma cena que se reproduz todas as manhãs. Ao despertar, a gata me segue ao banheiro reclamando seu café da manhã,

mas exige deixar o dito banheiro desde que ele (ou ela) me vê nu, disposto a outra coisa completamente diferente e decidido a fazer esperar. Enquanto nu sob os olhos do que chamam o animal, uma ficção se configura em minha imaginação, uma espécie de classificação à maneira de Lineu, uma taxonomia *do ponto de vista dos animais*: só haveria, afinal, além da diferença evocada acima entre o poema e o filosofema, dois tipos de discurso, duas situações de saber sobre o animal, duas grandes formas de tratado teórico ou filosófico do animal. O que os distingue é evidentemente o lugar, na verdade o corpo de seus signatários; é o traço que essa assinatura deixa no corpo e na temática propriamente científica, teórica ou filosófica. Haveria, em primeiro lugar, os textos assinados por pessoas que sem dúvida viram, observaram, analisaram, refletiram o animal mas nunca se *viram vistas* pelo animal; jamais cruzaram o olhar de um animal pousado sobre elas (para não dizer sobre sua nudez); mas mesmo que se tenham visto vistas, um dia, furtivamente, pelo animal, elas absolutamente não o levaram em consideração (temática, teórica, filosófica); não puderam ou quiseram tirar nenhuma conseqüência sistemática do fato que um animal pudesse, encarando-as, olhá-las, vestidas ou nuas, e, em uma palavra, sem palavras *dirigir-se a elas*; absolutamente não tomaram em consideração o fato que o que chamam "animal" pudesse *olhá-las e dirigir-se* a elas lá de baixo, com base em uma origem completamente outra. Essa categoria de discursos, de textos, de signatários (os que jamais se viram vistos por um animal que se dirigia a eles) é de longe a mais abundante; é ela sem dúvida que reúne *todos* os filósofos e todos os teóricos *enquanto tais*. Ao menos em uma certa "época", digamos de Descartes até

hoje, mas logo direi por que a palavra "época" e mesmo o historicismo me deixam tão inquieto ou insatisfeito. Pertencem manifestamente a essa categoria quase "epocal" todos aqueles (todos aqueles e não todas aquelas, pois essa diferença não é aqui insignificante) que situarei posteriormente para sustentar meu propósito, e inscrevê-los em uma mesma configuração, por exemplo, Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Levinas.[17] Seus discursos são fortes e profundos, mas neles tudo se passa como se eles nunca tivessem sido vistos, sobretudo não nus, por um animal que se dirigisse a eles. Tudo se passa ao menos como se essa experiência perturbadora, supondo que ela lhes tenha ocorrido, não tivesse sido teoricamente registrada, precisamente lá onde eles faziam do animal um *teorema*, uma coisa vista mas que não vê. A experiência do animal que vê, do animal que os observa, não a tomaram em consideração na arquitetura teórica ou filosófica de seus discursos. Em suma, eles tanto a negaram quanto desconheceram. Daqui em diante, voltaremos a essa imensa denegação cuja lógica atravessa toda a história da humanidade, e não apenas da configuração quase "epocal" que acabo de evocar. É como se os homens desta configuração tivessem visto sem terem sido vistos, como se tivessem visto o animal sem terem sido vistos por ele, sem se terem visto vistos por ele: sem se terem visto vistos nus por alguém que, do fundo de uma vida

17 Esta introdução foi seguida, no mesmo dia e no seguinte, de quatro sessões nas quais propus leituras de Descartes, Kant, Heidegger, Levinas e Lacan. Tão pacientes e micrológicas quanto possível, essas interpretações estavam destinadas a testar as hipóteses de trabalho que esboço aqui, no umbral de uma obra em preparação.

dita animal, e não apenas pelo olhar, tê-los-ia obrigado a reconhecer, no momento da destinação, que isso tinha a ver com eles.

Mas como eu não creio, afinal, que isso nunca tenha lhes ocorrido, nem que isso nunca se tenha de alguma maneira significado, figurado ou metonimizado, mais ou menos secretamente, no gesto de seus discursos, faltaria então decifrar o sintoma dessa denegação. Esta não poderia representar uma denegação entre outras. Ela institui o próprio do homem, a relação consigo de uma humanidade antes de mais nada preocupada com seu próprio e ciumenta em relação a ele.

Quanto à outra categoria de discurso, do lado dos signatários que são antes de mais nada poetas ou profetas, em situação de poesia ou de profecia, do lado daqueles e daquelas que confessam tomar para si a destinação que o animal lhes endereça, antes mesmo de terem o tempo e a possibilidade de se esquivar nus ou em roupão, eu não lhes conheço ainda um *representante estatutário*, ou seja, um sujeito enquanto homem teórico, filosófico, jurídico, em verdade, enquanto cidadão. Não encontrei, mas é bem aí que me encontro, eu, aqui agora, procurando.

É a pista que sigo, a pista que persigo sobre os traços do "completamente outro que eles *chamam* 'animal', por exemplo, 'gato'".

Por que re-nomear essa denominação? Por que dizer "o completamente outro que eles *chamam* 'animal', por exemplo, 'gato'"? Para lembrar uma cena de denominação, começando do começo, ou seja, a Gênese – e ao menos um certo re-começo, um segundo começo naquilo no que se distingue como o *segundo* relato de Bereshit. Pois é necessário precisar bem que se trata aí de um segundo "Cabeçalho" (tradução de

Chouraqui). O homem que então nomeia os animais, não é apenas Adão, o homem da terra, o homem da gleba. Mas é Isch antes de Ischa, o homem antes da mulher: é então o homem, Isch, ainda só, que deu nomes aos animais criados antes dele: "O homem da gleba criou nomes para todo animal", diz uma tradução.[18] "O homem chamou por seus nomes todos os animais", diz uma outra tradução.[19]

Insistamos ainda: é assim apenas no *segundo* relato. A acreditar-se no assim chamado *primeiro* relato, Deus cria o homem à sua imagem mas ele o coloca no mundo de uma só vez, ao mesmo tempo, macho e fêmea. A nominação teria sido então o feito de um homem-casal, se podemos dizer assim. Essa nominação original dos animais não ocorre no primeiro relato. Não é o homem-mulher do primeiro relato mas o homem *só antes* da mulher que, no segundo relato, dá nomes, deles, *seus*, aos animais. Entretanto é já no dito primeiro relato que esse homem da gleba criado como réplica de Deus, e criado macho-fêmea, homem-mulher, recebe imediatamente a ordem de *sujeitar* os animais. Ele deve, para obedecer, marcá-los com sua ascendência, sua dominação, em verdade seu poder de domar. Após ter criado, no quinto dia, os animais vivos (os animais a domesticar, os pássaros, os peixes, os répteis e as feras selvagens), após tê-los abençoado,

> Elohim diz: "Façamos o homem à nossa imagem, à nossa semelhança! [e logo a seguir, passagem no plural] Que eles *tenham autoridade* [eu sublinho] sobre os peixes do mar e sobre os pássaros dos céus, sobre os animais a

18 A. Chouraqui.

19 E. Dhormes (Bibliothèque de la Pléiade).

domesticar, sobre todas as feras selvagens e sobre todos os répteis que se arrastam sobre a terra!". Elohim criou pois o homem à sua imagem, à imagem de Elohim ele o criou. Ele os criou homem e fêmea. Elohim os abençoou e Elohim lhes disse: "Frutificai e multiplicai-vos, preenchei a terra e submetei-a, *tende autoridade* [sublinho novamente] sobre os peixes do mar e sobre os pássaros dos céus, sobre todo vivente que se move sobre a terra!".[20]

Elohim diz: "Nós faremos Adão – o homem da gleba –
Como nossa réplica, segundo nossa semelhança.
Eles *sujeitarão* [eu sublinho] o peixe do mar, a ave dos céus, o animal, toda a terra, todo réptil que se arrasta sobre a terra".
Elohim criou o homem da gleba à sua réplica,
Como réplica de Elohim, ele o criou,
macho e fêmea, ele os criou.
Elohim abençoou-os. Elohim disse-lhes:
"Frutificai, multiplicai, preenchei a terra, conquistai-a.
Sujeitai [sublinho novamente] o peixe do mar, a ave dos céus, todo vivente que se arrasta sobre a terra".[21]

Esse foi o primeiro relato. Deus comanda que o homem-mulher comande os animais, mas nada ainda sobre nomeá-los. O que se passa em seguida, no segundo relato? Acontece então uma das coisas, uma e dupla coisa, duas vezes de uma só vez que, me parece, pouco se nota, freqüentemente, na leitura dessa Gênese infinita em sua retomada.

De uma parte, a nominação dos animais se faz *ao mesmo tempo* antes da criação de Ischa, a mulher saída

20 Trad. E. Dhormes, op. cit.
21 Trad. A. Chouraqui, op. cit.

do homem, *e*, conseqüentemente, antes que eles se sentissem nus; e eles estão primeiro nus sem nenhuma vergonha ("Os dois estão nus, o homem da gleba e sua mulher: eles não empalidecem"). Após a passagem de uma certa serpente da qual voltaremos a falar, eles se sentirão nus e não sem vergonha.

Sobretudo, *de outra parte*, essa nominação apregoada permanece *ao mesmo tempo* livre *e* vigiada, sob vigilância, sob o olhar de Iahvé Elohim que no entanto não intervém. Ele deixa Adão, ele deixa o homem, o homem só, Isch sem Ischa, a mulher, ele o deixa gritar livremente os nomes. Ele o deixa, só, dedicar-se às denominações. Mas ele o espreita, o homem só, ele o vigia com uma mescla de curiosidade e de autoridade. Deus observa: Adão é observado, ele está em observação, ele nomeia sob observação. Tradução de Chouraqui: "Ele os faz vir até o homem da gleba *para ver* o que este lhes apregoará". Ele os faz vir, ele os convoca, eles, os animais que ele aliás havia criado, dizia o primeiro relato, e eu sublinho enfaticamente esse episódio importante para o que nos interessará, no intuito de "sujeitá-los" (Chouraqui) ao homem, a fim de colocá-los sob a "autoridade" (Dhormes) do homem. Mais precisamente, ele criou o homem à sua semelhança *para que* o homem *sujeite, dome, domine, adestre ou domestique* os animais nascidos antes dele, e assente sua autoridade sobre eles. Deus destina os animais a experimentar o poder do homem, *para ver* o poder do homem em ação, para ver o poder do homem à obra, para ver o homem tomar o poder sobre todos os outros viventes. Chouraqui: "Ele os faz vir até o homem da gleba *para ver* o que ele lhes apregoará". Dhormes: "Ele os leva até o homem *para ver* como ele os chamará".

Esse "para ver", que acabo de sublinhar duas vezes, parece prodigioso. É a mesma expressão nas duas traduções. Deus deixa Isch completamente só, seguramente, e isso é ao mesmo tempo sua soberania e sua solidão, a liberdade de nomear os animais. Todavia, tudo parece se passar como se ele, Deus, quisesse ao mesmo tempo vigiar, velar, guardar seu direito de olhar sobre os nomes que iriam ressoar – mas também abandonar-se à curiosidade, e mesmo deixar-se surpreender e ultrapassar pela novidade radical do que iria acontecer, pelo evento irreversível, bem-vindo ou não, de uma nominação – pela qual aliás Isch, Isch completamente só, Isch ainda sem mulher, ia ganhar ascendência sobre os animais. Começar a vê-los e a nomeá-los sem deixar-se ver e nomear por eles. Deus o deixa, Isch, falar só, gritar só, gritar-nomear só, gritar-chamar só, como se ele pudesse dizer "eu, eu nomeio", "eu, eu chamo". Deus deixa Isch completamente só chamar os outros viventes, dar-lhes nomes em seu nome, a esses animais mais velhos e mais jovens que ele, a esses viventes que vieram ao mundo antes dele e foram nomeados segundo ele de acordo com o segundo relato. Nos dois casos, no duplo sentido da palavra, o homem está *depois* do animal. Ele o segue. Esse "depois" da seqüência, da conseqüência ou da perseguição, não se dá no tempo, não é temporal: ele é a gênese mesmo do tempo.

Deus deixa pois Isch chamar só, ele lhe concede dar os nomes em seu nome – mas apenas para ver. Esse "para ver" marca *ao mesmo tempo* a infinitude do direito de olhar de um Deus todo-poderoso *e* a finitude de um Deus que não sabe o que lhe vai ocorrer com a linguagem. E com os nomes. Deus não sabe em suma

o que ele quer afinal: finitude de um Deus que não sabe o que ele quer em relação ao animal, isto é, quanto à vida do vivente enquanto tal, de um Deus que paga para ver sem ver o que está para vir, de um Deus que dirá *eu sou quem eu sou* sem saber o que vai ver quando um poeta entra em cena dando seu nome aos viventes. Este "para ver" poderoso e despojado de Deus, o primeiro tempo, antes do tempo, dessa exposição de Deus à surpresa, ao evento que ia se passar entre o homem e o animal, esse tempo antes do tempo sempre me deu vertigem. Como se alguém dissesse em forma de promessa ou de ameaça: "você vai ver" sem saber o que ia por fim ocorrer. Diante do abismo aberto por essa astúcia idiota, por esse fingimento fingido, é essa vertigem que sinto, há muito tempo, quando escapo do animal que me olha nu. Pergunto-me freqüentemente se essa vertigem quanto ao abismo de um tal "para ver" no fundo dos olhos de Deus, não é o que me toma quando me sinto tão nu diante de um gato, de frente, e quando cruzando então seu olhar, escuto o gato ou Deus se perguntar, *me* perguntar: ele vai chamar? Vai dirigir-se a mim? Como vai ele me chamar, esse homem nu, antes que eu lhe dê uma mulher, antes que eu lha empreste em lha dando, antes que eu lha dê ou que ele se dê tomando-a sobre si, sob ele, ao seu lado? Ou de sua própria costela?

Há muito tempo.

Há muito tempo, é como se o gato se lembrasse, como se ele me lembrasse, sem dizer uma só palavra, o relato terrível da Gênese. Quem nasceu primeiro, antes dos nomes? Quem viu chegar o outro em seu território, há muito tempo? Quem terá sido o primeiro ocupante, e portanto o senhor? O sujeito? Quem continua, há muito tempo, sendo o déspota?

As coisas seriam ainda demasiado simples, a reapropriação antropomórfica teria começado, uma domesticação mesmo poderia já estar em ação se eu cedesse à minha própria melancolia; se me engajasse, para escutá-lo em mim, a sobre-interpretar o que o gato poderia assim, à sua maneira, dizer-me, o que ele poderia sugerir ou simplesmente significar em uma linguagem de traços mudos, isto é, sem uma só palavra; se, em uma palavra, eu lhe emprestasse as palavras de que ele não precisa, não mais que a "voz" do gato de Baudelaire ("Para dizer as mais longas frases,/ Ela não necessita das palavras"[22]).

Porém, em me proibindo emprestar, interpretar ou projetar assim, devo ceder por isso a uma outra violência ou a uma outra besteira? A que consistiria em suspender a compaixão e em privar o animal de todo poder de manifestar, do desejo de *me* manifestar o que quer que seja, e mesmo de me manifestar de alguma maneira *sua* experiência de *minha* linguagem, de *minhas* palavras e de *minha* nudez?

Desde o tempo da nominação dos animais *antes do pecado original*, apontarei por enquanto, sempre a título de assinalamento, uma reserva: as questões que me coloco, os sentimentos que confesso despojado diante de um pequeno vivente mudo, e o desejo assim confessado de escapar à alternativa da projeção apropriante e da interrupção cortante, tudo isto deixa adivinhar que esse olhar pousado por um gato, sem uma só palavra, sobre minha nudez, não estou disposto a interpretá-lo ou a senti-lo *em negativo*, se assim posso

22 Baudelaire, C. "Le chat" in: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1975, t.1, p.50. (N. T.)

dizer, como sugere, por exemplo, Benjamin, em uma certa tradição que precisaremos mencionar. Essa tradição presta de fato à natureza e à animalidade assim nomeadas por Adão uma espécie de "profunda tristeza (*Traurigkeit*)". Esse luto melancólico refletiria uma impossível resignação; protestaria em silêncio contra a fatalidade inaceitável desse silêncio mesmo: ter sido destinado ao mutismo (*Stummheit*) e à ausência de linguagem (*Sprachlosigkeit*), à hebetude também, a essa *Benommenheit* da qual fala Heidegger e da qual diz, em um texto que eu gostaria mais tarde de ler atentamente, que ela constitui a essência da animalidade (*Das Wesen der Tierheit*). *Benommenheit* é a hebetude muda, o embrutecimento, o atordoamento. Recentemente, traduziu-se essa palavra por *açambarcamento*, para atenuar por um eufemismo a violência possível dessa qualificação mas também para dar conta de um certo cerco (*Umring*) no qual o animal, que é *alogon*, se encontra, segundo Heidegger, privado de acesso, em sua abertura mesma, ao ser do ente enquanto tal, ao ser tal, ao "enquanto tal" do que é. A tristeza, o luto, a melancolia (*Traurigkeit*) da natureza ou da animalidade nasceriam assim, segundo Benjamin, desse mutismo, é certo (*Stummheit, Sprachlosigkeit*), mas também, por isso mesmo, deste ferimento sem nome: ter *recebido o nome*. Ao se encontrar privado de linguagem, perde-se o poder de nomear, de se nomear, em verdade de *responder* em seu nome. (Como se o homem não recebesse também seu nome e seus nomes!)

O sentimento dessa privação, desse empobrecimento, dessa falta, tal seria o grande sofrimento da natureza (*das grosse Leid der Natur*). É na perspectiva do resgate, pela redenção (*Erlösung*) desse sofrimento, que vivem e falam os homens na natureza – os homens e

não apenas o poeta, precisa Benjamin. Essa suposta tristeza não se refere apenas, e isso já é mais interessante, à privação de linguagem (*Sprachlosigkeit*) e ao mutismo, à privação afásica ou embrutecida das palavras. Se essa suposta tristeza cria também uma queixa, se a natureza se queixa, de uma queixa muda mas audível por meio dos suspiros sensíveis e até do sussurro das plantas, é que talvez seja preciso inverter os termos. Benjamin o sugere. É preciso uma inversão, um *Umkehrung* na essência da natureza. Segundo a hipótese dessa espantosa inversão, a natureza (e a animalidade nela) não é triste porque muda (*weil sie stumm ist*). É pelo contrário a tristeza, o luto da natureza que a torna muda e afásica, que a deixa sem palavras (*Die Traurigkeit der Natur macht sie verstummt*). Pois aquilo que, há muito tempo, torna triste, e em seguida priva o enlutado de suas palavras, aquilo que lhe interdita a palavra, não é um mutismo e a experiência de um não-poder, de um absolutamente-não-nomear, é sobretudo *receber o nome*. Intuição surpreendente. Ser nomeado (*Bennant zu sein*), diz Benjamin, e mesmo quando aquele que nomeia é um igual dos deuses, um bem-aventurado, ver-se dar seu próprio nome, é talvez deixar-se invadir pela tristeza, a tristeza *mesmo* (que teria então sempre por origem essa passividade do ser-nomeado, essa impossibilidade de se reapropriar de seu próprio nome) ou ao menos por uma espécie de pressentimento obscuro da tristeza. Seria ainda, melhor dizendo, por um *pressentimento de luto* (*eine Ahnung von Trauer*). Luto pressentido, pois parece-me tratar-se, como em toda nominação, da notícia de uma morte por vir segundo a sobrevivência do espectro, a longevidade do nome que sobrevive ao portador do nome. Aquele que recebe um nome sente-se mortal

ou morrendo, justamente porque o nome quereria salvá-lo, chamá-lo e assegurar sua sobrevivência. Ser chamado, escutar-se nomear, receber um nome pela primeira vez, é talvez saber-se mortal e mesmo sentir-se morrer. Já morto por estar prometido à morte: morrendo. (Como poder-se-ia, coloco a questão de passagem, recusar então ao animal, assim privado da nominação, o acesso à experiência da morte enquanto tal?) Mas como sugeria há pouco, não sou Benjamin, quando me encontro nu diante do olhar do animal, não estou disposto a segui-lo nessa bela meditação (*"Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen"*[23]) escrita em 1916, em plena Primeira Guerra Mundial.

Por quê? Entre outras coisas porque uma tal meditação dispõe toda essa cena de afasia enlutada em um tempo de redenção, quer dizer, após a queda e após o pecado original (*nach dem Sündenfall*). Isto se passaria assim *a partir do tempo* da queda. Esse tempo da queda, eu o situo a partir de agora no cruzamento não fortuito das duas tradições porque, tanto no relato da Gênese quanto no mito de Prometeu (lembremos o *Protágoras*, e o momento em que Prometeu rouba o fogo, ou seja, as artes e as técnicas, para reparar o esquecimento ou o atraso de Epimeteu, que havia equipado perfeitamente todas as raças de animais mas deixado "o homem nu [*gymnon*]", sem sapatos, sem vestimentas, sem armas), é paradoxalmente com base em uma falta ou um defeito do homem que este se fará sujeito mestre

23 Benjamin, W. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* in *Gesammelte Schiriffen*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1974-1989, t.II, p.140-57; trad. francesa *Sur le langage en général et sur le langage humain*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 2000, v.1, p.142-65.

da natureza e do animal. Desde o vazio de sua falta, uma falta eminente, uma falta completamente diferente da que ele empresta ao animal, o homem instaura ou reivindica de uma só vez sua *propriedade* (o próprio do homem que tem efetivamente como próprio o não ter um próprio), e sua *superioridade* sobre a vida dita animal. Esta última superioridade, superioridade infinita e por excelência, tem de próprio ser ao mesmo tempo *incondicional* e *sacrificial.*

Tal seria a lei de uma lógica imperturbável, ao mesmo tempo prometéica e adâmica, ao mesmo tempo grega e abraâmica (judeu-cristã-islâmica). Não cessaríamos de verificar sua invariância até nossa modernidade. Ora, quis referir-me à nudez diante do gato, há muito tempo, desde um tempo anterior, no relato da Gênese, desde o tempo em que Adão, aliás Isch, proclama seus nomes aos animais *antes* da queda, nu mas antes de ter vergonha de sua nudez.

Falo assim a partir disso. Minha paixão pelo animal desperta nessa idade. Confessava há pouco ter vergonha de ter vergonha. Só poderia pois espantar-me de minha perturbação, essa vergonha de ter vergonha, nu diante do animal ou dos animais, referindo-me a um tempo antes da queda, antes da vergonha e da vergonha da vergonha. Antes do mal e antes dos males. Do animal, pode-se dizer? Pode-se aproximar do animal e a partir do animal ver-se visto nu? A partir do animal antes do mal e antes dos males?

A partir disso, tento falar-lhes, em particular de mim, privadamente ou em público, mas em particular de mim. Este tempo seria também o que separa, em princípio, e se fosse possível, a autobiografia da confissão. A autobiografia torna-se confissão quando o discurso sobre si não dissocia a verdade da revelação, portanto

da falta, do mal e dos males. E sobretudo de uma verdade que seria devida, de uma dívida em verdade que precisaria ser quitada. Por que *dever-se-ia* a verdade? Por que pertenceria à essência da verdade ser devida, e nua? E, portanto, confessada? Por que esse dever de estar quite com a verdade, se esconder a verdade, fingir a verdade, fingir também esconder-se, fingir esconder-se ou esconder a verdade não fosse já a experiência do mal e dos males, de uma falta possível, de uma culpabilidade, de uma passibilidade, de uma dívida – de um engano e de uma mentira?

Em que e por que a verdade seria devida? E apreendida, surpreendida desde seu primeiro instante, em uma lógica da dívida e do dever? Por que a verdade seria devida, ou seja, devida à veracidade, ao desvelamento de si, à verdade de si como sinceridade? Haveria, e em particular na história do discurso, e mesmo do vir-a-ser-literatura do discurso, uma autobiografia mais antiga e intacta de toda confissão, um relato de si virgem de toda confissão? E, portanto, de toda linguagem redentora, no horizonte da salvação como resgate? Haveria, desde esse tempo, lugar e sentido para uma autobiografia anterior ao pecado original e a todas as religiões do livro? Uma autobiografia e memórias anteriores ao cristianismo sobretudo, anteriores às instituições cristãs da confissão? Pode-se duvidar, e não é a leitura das imensas *Confissões* de nossa história européia, como as que formaram nossa cultura da subjetividade, de Santo Agostinho a Rousseau, que dissipará a dúvida.

Entre Santo Agostinho e Rousseau, na mesma e irrecusável filiação, na história diferenciada do *Ego Cogito Ergo Sum*, há Descartes. Ele nos espera com seus animais-máquinas. Presumo que ele não interromperá

a descendência que, há muito tempo, liga o gênero da autobiografia à instituição da confissão.

Desde esse tempo: há muito tempo, quer dizer, a partir do tempo que se passou, mas também a partir do tempo antes do tempo. Há muito tempo, quer dizer, desde um tempo em que não havia ainda o tempo, em que o tempo não se havia esgotado, se fosse possível, antes do veredito, do prazo ou da decadência.

Embora eu deva postergar uma leitura e uma interpretação paciente do texto sistemático e rico que Heidegger, após *Ser e tempo*, consagrou, em 1929-1930, ao animal, assinalo a título de início, pois acabo de dizer o tempo antes do tempo: uma das raríssimas vezes, talvez a única vez (a verificar) em que Heidegger nomeia o animal no *Ser e tempo* que é também, à sua maneira, um tratado, que se pretendia não cristão, sobre uma certa queda do *Dasein*, é para admitir e remeter para mais tarde a dificuldade (minha hipótese: o que é remetido para mais tarde permanecerá sem dúvida assim para sempre: mais tarde equivale aqui a nunca). Qual dificuldade? A de saber se o animal *tem o tempo*, se ele é "constituído" por um "tempo". Isto, diz Heidegger, "permanece um problema" (*bleibt ein Problem*):

> Como a excitação e a impressão dos sentidos, em um ser vivo sem mais (*in einem Nur-Lebenden*) devem ser ontologicamente delimitadas, como e onde geralmente o ser dos animais (*das Sein der Tiere*) por exemplo (*zum Beispiel*) é constituído por um tempo, eis o que permanece um problema em si (ou para si, *bleibt ein Problem für sich*): permanece um problema original, separado, a ser tratado à parte).[24]

24 Heidegger, M. *Sein und Zeit*, p.346.

O ser dos animais é só um exemplo (*zum Beispiel*). Porém é um exemplo confiável, para Heidegger, do que ele chama o "*Nur-lebenden*", o que seria vivente sem mais, a vida em estado puro e simples. Creio compreender o que isto quer dizer, esse "sem mais" (*nur*), eu o compreendo na superfície, como o que isso quereria querer dizer, mas ao mesmo tempo eu não compreendo nada. Sempre me perguntarei se essa ficção, esse simulacro, esse mito, essa lenda, essa fantasia que se toma por um puro conceito (a vida em estado puro: Benjamin confia também no que indubitavelmente é apenas um pseudoconceito) não é justamente a pura filosofia tornada sintoma da história que nos ocupa aqui. Essa história, não será a que se conta o homem, a história do animal filosófico, do animal para o homem-filósofo? Será uma coincidência que essa frase seja a última antes de um subcapítulo intitulado *Die Zeitlichkeit des Verfallens* (a temporalidade do prazo ou da queda ou da decadência)?

Eu o sugeria há pouco: como para alguns dentre vocês, pode ser, para aqueles ou aquelas que nos acolhem, para aqueles ou aquelas que me fizeram o favor de terem retornado ainda uma vez, esse castelo permanece para mim, há muito tempo, um castelo da amizade assombrada. Há quase quarenta anos. Sim, amizade assombrada, sombra dos rostos, das silhuetas furtivas de certas presenças, os movimentos, os passos, as músicas, as palavras que se animam na minha memória, sobre os terraços ao nosso redor, entre as árvores, à beira da água e em todos os cômodos desta grande casa, a começar por este aqui. Sinto cada vez mais o sabor dessa memória ao mesmo tempo enternecida, alegre e melancólica, uma memória que gosta de se

deixar assim invadir pelo retorno dos que retornam, dos quais muitos felizmente estão vivos e, no caso de alguns dentre eles, aqui presentes. Outros, lamentavelmente, estão mortos há tempo, outros que foram em vida e permanecem para mim amigos próximos e presentes: Toyosaki Koitchi, Francis Ponge, Gilles Deleuze, Sarah Kofman. Vejo-os daqui ver-nos e escutar-nos.

Ora, a crer na minha memória assim invadida de memória, há muito tempo, minha memória quase alucinada, estou certamente, à beira do discurso mais *quimérico*, que já me tenha tentado ou que eu mesmo tenha tentado neste castelo.

A quimera, a tentação ou a tentativa de uma quimera em um castelo assombrado, eis a cena. É um animal, a quimera, um animal que seja animal, e um animal que seja um só? É mais e outra coisa que um animal? Ou, como se diz freqüentemente da quimera, mais de um animal em um?

O animal, que palavra!

É uma palavra, o animal, é uma denominação que os homens instituíram, um nome que eles se deram o direito e a autoridade de dar a outro vivente.

No ponto onde estamos, antes mesmo de me engajar ou de ensaiar levá-los a me seguir ou a me perseguir segundo um itinerário que alguns dentre vocês poderiam achar tortuoso, labiríntico, até mesmo aberrante, perdendo-nos de engano em engano, tentarei assim essa operação de desarmamento que consiste em *se colocar* de maneira simples, nua, frontal, tão diretamente quanto possível o que poder-se-ia chamar, pois acabo de dizer que iria *me colocar*, não em absoluto *colocar-se* como se posa com complacência observando-se diante de um espectador, de um retratista ou

de uma câmera, mas colocar "posições", justamente, hipóteses com vistas a teses.

Primeira hipótese: há dois séculos aproximadamente, de maneira intensa e segundo uma aceleração desenfreada porque não temos mais dela nem mesmo o relógio e a medida cronológica, pois é, nós, nós que nos chamamos os homens, nós que nos reconhecemos sob este nome, eis-nos engajados em uma transformação sem precedentes. Essa mutação afeta a experiência do que continuamos a chamar imperturbavelmente, como se nada fosse, o animal e/ou os animais. Vou apostar muito, ou jogar, sobre a barra flexível deste *e/ou*. Esta novidade só pode ser determinada sobre um fundo mais antigo. Incessantemente deveremos movimentar-nos neste ir e vir entre o mais antigo e o que ocorre, nesta troca entre o novo e o "de novo", o "novamente" da repetição. Longe de aparecer, simplesmente, no que continuamos a chamar o mundo, a história, a vida etc., esta relação inédita ao animal ou aos animais é tão nova que deveria obrigar-nos a inquietar todos estes conceitos, a fazer mais do que problematizá-los. É porque eu hesitaria em dizer que nós *vivemos* isso (se pudéssemos ainda chamar tranqüilamente *vida* essa experiência na qual se abalam os limites à passagem de fronteiras entre *bios* e *zoé*, biológico, zoológico e antropológico, como entre vida e morte, vida e técnica, vida e história etc.). Eu hesitaria pois também a dizer que vivemos uma reviravolta histórica. A figura da reviravolta implica uma ruptura ou uma mutação instantânea cujos modelo ou figura são ainda genéticos, biológicos ou zoológicos – e assim, precisamente, a questionar. Quanto à história, à historicidade, em verdade à historialidade, estes motivos, nós os precisaremos, pertencem precisamente a *esta* autodefinição,

a *esta* auto-apreensão, a *esta* auto-situação do homem ou do *Dasein* humano em relação ao vivente e à vida animal, a esta autobiografia do homem que pretendo questionar hoje.

Como todas essas palavras, e em particular a história, pertencem de maneira constitutiva à linguagem, aos interesses e aos enganos desta autobiografia, não deveríamos apressar-nos em autorizar ou confirmar sua pseudo-evidência. Não falarei pois de reviravolta histórica para nomear uma transformação em curso, uma alteração ao mesmo tempo mais grave e irreconhecível que uma reviravolta histórica na relação ao animal, nesse estar-com que partilham o homem e o que o homem chama animal: o *ser* do que se chama homem ou o *Dasein com* o que ele chama, ele, ou o que nós chamamos, nós, o que nós ousamos ainda, provisoriamente, nomear geralmente mas no singular *o animal*. Esta alteração, de qualquer maneira que se a nomeie ou interprete, ninguém poderá negar que ela se acelera, que ela se intensifica, não sabendo mais para onde ela se dirige, há mais ou menos dois séculos, em uma profundidade e a um ritmo incalculáveis.

Em toda essa indeterminação suspensiva, por que dizer, como eu o fiz mais de uma vez, "mais ou menos dois séculos", como se uma tal indicação fosse possível, com todo rigor, em um processo que é tão velho, sem dúvida, quanto o homem, o que ele chama seu mundo, seu saber, sua história e sua técnica? Pois bem, para lembrar, por comodidade inicial e sem pretender aqui nenhuma exatidão, alguns sinais prévios que nos permitam entender-nos e dizer "nós" hoje. Esses sinais, para limitar-se ao mais maciço, são todos aqueles que vão muito além dos sacrifícios animais da Bíblia ou da Antigüidade, muito além das hecatombes (os

sacrifícios de cem bois, com todas as metáforas pelas quais essa expressão foi em seguida marcada), além da caça, da pesca, da domesticação, do adestramento ou da exploração tradicional da energia animal (o transporte ou o trabalho, os animais de tração, o cavalo, o boi, a rena etc., depois o cão de guarda, depois o abate artesanal e depois a experimentação sobre o animal etc.). No decurso dos dois últimos séculos, estas formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas, é demasiado evidente, pelos desenvolvimentos conjuntos de *saberes* zoológicos, etológicos, biológicos e genéticos sempre inseparáveis de *técnicas* de intervenção *no* seu objeto, de transformação de seu objeto mesmo, e do meio e do mundo de seu objeto, o vivente animal: pela criação e adestramento a uma escala demográfica sem nenhuma comparação com o passado, pela experimentação genética, pela industrialização do que se pode chamar a produção alimentar da carne animal, pela inseminação artificial maciça, pelas manipulações cada vez mais audaciosas do genoma, pela redução do animal não apenas à produção e à reprodução superestimulada (hormônios, cruzamentos genéticos, clonagem etc.) de carne alimentícia mas a todas as outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano do homem.

Tudo isso é demasiado conhecido, não nos estenderemos a esse respeito. De qualquer maneira que se interprete, qualquer conseqüência prática, técnica, científica, jurídica, ética ou política que se tire, ninguém hoje em dia pode negar esse evento, ou seja, as proporções *sem precedentes* desse assujeitamento do animal. Esse assujeitamento cuja história tratamos de interpretar, podemos chamá-lo violência, mesmo que seja no sentido mais neutro do ponto de vista moral desse

termo e mesmo quando a violência intervencionista se pratica, em certos casos, bastante minoritários e nada dominantes, não esqueçamos jamais, a serviço ou para a proteção do animal, mas mais freqüentemente do animal humano. Ninguém mais pode negar seriamente a negação. Ninguém mais pode negar seriamente e por muito tempo que os homens fazem tudo o que podem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios (existem também os genocídios animais: o número de espécies em via de desaparecimento por causa do homem é de tirar o fôlego). Da figura do genocídio não se deveria nem abusar nem se desembaraçar rápido demais. Porque ela se complica aqui: o aniquilamento das espécies, de fato, estaria em marcha, porém passaria pela organização e a exploração de uma sobrevida artificial, infernal, virtualmente interminável, em condições que os homens do passado teriam julgado monstruosas, fora de todas as normas supostas da vida própria aos animais assim exterminados na sua sobrevivência ou na sua superpopulação mesmo. Como se, por exemplo, em lugar de jogar um povo nos fornos crematórios e nas câmaras de gás, os médicos ou os geneticistas (por exemplo, nazistas) tivessem decidido organizar por inseminação artificial a superprodução e supergeração de judeus, de ciganos e de homossexuais que, cada vez mais numerosos e mais nutridos, tivessem sido destinados, em um número sempre crescente, ao mesmo inferno, o da experimentação genética imposta, o da exterminação pelo gás ou pelo fogo. Nos mesmos abatedouros. Não abusarei da facilidade com a qual poder-se-ia atribuir às evidências que evoco aqui toda sua carga patética.

Todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete há dois séculos a vida animal. E o que se tornaram a produção, a criação, o transporte e o abate desses animais. Em vez de colocar essas imagens sob seus olhos ou de trazê-las a sua memória, o que seria ao mesmo tempo fácil demais e sem fim, direi apenas uma palavra deste "páthos". Se essas imagens são "patéticas", é também porque elas abrem pateticamente a imensa questão do *páthos* e do patológico, precisamente, do sofrimento, da piedade e da compaixão. E do lugar que é preciso dar à interpretação dessa compaixão, ao compartilhar do sofrimento entre os viventes, ao direito, à ética, à política que é preciso referir a essa experiência da compaixão. Pois o que ocorre, há dois séculos, é uma nova tribulação dessa compaixão. Diante do desencadear até o momento irresistível mas negado, diante da negação organizada dessa tortura, algumas vozes se levantam (minoritárias, fracas, marginais, pouco confiantes em seu discurso, em seu direito ao discurso e na efetivação de seu discurso em um direito, dentro de uma declaração de direitos) para protestar, para apelar, voltaremos a isso, ao que se apresenta de maneira tão problemática ainda como os *direitos do animal*, para nos acordar para nossas responsabilidades e nossas obrigações em relação ao vivente em geral, e precisamente a essa compaixão fundamental que, se fosse tomada a sério, deveria mudar até os alicerces (e é destes alicerces que eu quereria me ocupar atentamente hoje) da problemática filosófica do animal.

É pensando na fonte e nos fins dessa compaixão que alguém como Bentham, como sabemos, propôs

há dois séculos mudar a própria forma da questão do animal, tal como ela domina também o discurso da tradição, tanto no seu catálogo filosófico de argumentos mais refinado quanto na linguagem corrente do senso comum. A questão, dizia aproximadamente Bentham, não é a de saber se o animal pode pensar, raciocinar ou falar etc. como se finge em suma interrogar-se continuadamente (de Aristóteles a Descartes, de Descartes, sobretudo, a Heidegger, a Levinas e a Lacan – e esta questão determina aquela de tantos outros *poderes* ou *haveres: poder, ter* o poder de dar, o poder de morrer, o poder de inumar, o poder de vestir-se, o poder de trabalhar, o poder de inventar uma técnica etc., o poder que consiste em ter, por atributo essencial, tal ou tal faculdade, portanto tal ou tal poder). A questão aqui não seria pois a de saber se os animais são do tipo *zoon logon ekhon*, se eles podem falar ou raciocinar graças ao *poder* ou ao *ter logos*, ao *poder-ter* o *logos*, a aptidão ao *logos* (e o logocentrismo é antes de mais nada uma tese sobre o animal, sobre o animal privado de *logos*, privado do *poder-ter* o *logos:* tese, posição ou pressuposição que se mantém de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, Levinas e Lacan). A questão *prévia* e *decisiva* seria a de saber se os animais *podem sofrer*. "*Can they suffer?*"

Eles podem sofrer?, perguntava simplesmente e tão profundamente Bentham.

A partir de seu protocolo, a forma dessa questão muda tudo. A questão não diz respeito mais apenas ao *logos*, à disposição ou não do *logos*, e de toda sua configuração, nem mesmo, mais radicalmente, a uma *dynamis* ou uma *exis*, este ter ou esta maneira de ser, esta modalidade que se chama uma faculdade ou um "poder", este poder-ter ou este poder que se tem (como no poder de raciocinar, de falar, com tudo o que se

segue). A questão se preocupa com uma certa *passividade*. Ela testemunha, ela já manifesta, como questão, a resposta testemunhal a uma passibilidade, a uma paixão, a um não-poder. A palavra "poder" (*can*) muda aqui de sentido e de sinal desde que se diz "*can they suffer?*". A palavra "poder" vacila então. O que conta na origem de tal questão não é mais apenas aquilo a que se refere uma transitividade ou uma atividade (poder falar, poder raciocinar etc.); é sobretudo o que o leva a essa autocontradição, que articularemos mais tarde à autobiografia. "Eles podem sofrer?" consiste em se perguntar: "Eles podem *não* poder?". E o que dizer desse não-poder? Da vulnerabilidade sentida a partir desse não-poder? Qual é este não-poder no âmago do poder? Qual é a qualidade ou a modalidade desse não-poder? O que levar em consideração? Que direito conferir-lhe? Em que isso nos concerne? Poder sofrer não é mais um poder, é uma possibilidade sem poder, uma possibilidade do impossível. Aí reside, como a maneira mais radical de pensar a finitude que compartilhamos com os animais, a mortalidade que pertence à finitude propriamente dita da vida, à experiência da compaixão, à possibilidade de compartilhar a possibilidade desse não-poder, a possibilidade dessa impossibilidade, a angústia dessa vulnerabilidade e a vulnerabilidade dessa angústia.

Com essa questão ("*Can they suffer?*"), não tocamos nesse bloco de certeza indubitável, nesse fundamento de toda a segurança que se poderia procurar por exemplo no *Cogito*, no "Penso, logo sou".[25] Porém, de uma

25 O texto francês que corresponde ao *Cogito* é "*Je pense donc je suis*", cuja tradução comum em português é "Penso, logo existo". No entanto, o mesmo verbo francês (*être*) permite uma leitura dúbia, tanto no sentido de existir quanto no de ser. Não menosprezando a riqueza semântica (e complexidades filosófi-

outra maneira completamente diferente, confiamos aqui em uma instância igualmente radical, ainda que essencialmente diferente: o inegável. Ninguém pode negar o sofrimento, o medo ou o pânico, o terror ou o pavor que podem se apossar de certos animais e que nós, os homens, podemos testemunhar. (O próprio Descartes, como veremos, não pôde alegar a insensibilidade dos animais ao sofrimento.) Alguns procurarão ainda, voltaremos a isso, contestar o direito de chamar isso *sofrimento* ou *angústia*, palavras ou conceitos que ainda seria preciso reservar ao homem e ao *Dasein* na liberdade de seu ser-para-a-morte. Teremos de problematizar este discurso, mais tarde. Mas por agora, anotemos o seguinte: a resposta à questão "*Can they suffer?*" não permite nenhuma dúvida. Aliás, ela nunca deixou lugar à dúvida; é por isso que nossa experiência dessa questão não é nem mesmo indubitável: ela precede o indubitável, ela é mais antiga que ele. Nenhuma dúvida, tampouco, sobre a possibilidade então, em nós, de um elã de compaixão, mesmo se ele é em seguida ignorado, reprimido ou negado, contido. Diante do *inegável* dessa resposta (sim, eles sofrem, como nós que sofremos por eles e com eles), diante dessa resposta que precede qualquer outra questão, a problemática muda de terreno e de base. Talvez ela perca toda a segurança, mas em todo caso não se apóia mais sobre a antiga fundação supostamente natural (um terreno) ou artificial e histórica (uma base). Os dois séculos aos quais me refiro um pouco grosseiramente para situar nosso presente a esse respeito são os dois séculos de uma luta desigual, de uma guerra em curso e cuja de-

---

cas!) desses dois termos, a tradução menos usual foi mantida com o objetivo de preservar o paralelo tencionado por Derrida entre o título deste ensaio e a frase cartesiana. (N. E.)

sigualdade poder-se-ia um dia inverter, entre aqueles que violam não apenas a vida animal mas até esse sentimento de compaixão e, de outra parte, aqueles que apelam por um testemunho irrecusável desta piedade.

Trata-se de uma guerra a propósito da piedade. Essa guerra não tem idade, sem dúvida, mas, eis minha hipótese, ela atravessa uma fase crítica. Nós a atravessamos e nós somos atravessados por ela. Pensar essa guerra na qual estamos, não é apenas um dever, uma responsabilidade, uma obrigação, é também uma necessidade, um imperativo do qual bem ou mal, direta ou indiretamente, ninguém poderia subtrair-se. Doravante mais do que nunca. E digo "pensar" essa guerra, porque creio que se trata do que chamamos "pensar". O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí.

Eis agora, com vistas a uma outra tese, a *segunda hipótese* que creio dever deduzir sem mais demora. Ela concerne a uma outra lógica do limite, ou a emprega. Eu estaria assim tentado de inscrever o propósito dessa tese na seqüência dos três encontros que foram todos eles dedicados, desde "Os fins do homem" e "A passagem das fronteiras", à experiência propriamente transgressal, se não transgressiva, de uma *limitrofia*. Deixemos a essa palavra um sentido ao mesmo tempo amplo e estrito: o que se avizinha dos limites mas também o que alimenta, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite. Na semântica de *trephô*, *trophe*, ou de *trophos*, encontraríamos tudo o que necessitamos para falar do que deveríamos falar no decurso deste encontro sobre o animal autobiográfico: o que alimenta, o alimento, a ama-de-leite, a geração, os filhos, a educação, o cuidado e a manutenção dos animais, o adestramento, a educação, a cultu-

ra, o viver e o fazer viver dando a viver, a alimentar-se e a cultivar-se, autobiograficamente: a *limitrofia*, eis aí pois nosso tema. Não apenas porque se tratará do que nasce e cresce no limite, ao redor do limite, mantendo-se pelo limite, mas do que *alimenta o limite*, gera-o, cria-o e o complica. Tudo o que direi consistirá sobretudo em não apagar o limite, mas em multiplicar suas figuras, em complicar, em espessar, em desfazer a linearidade, dobrar, dividir a linha justamente fazendo-a crescer e multiplicar-se. Além disso o sentido considerado primeiro ou literal de *trepho*, é bem este: transformar aumentando a espessura, por exemplo, fazer coalhar o leite. Pois bem, não será o caso de contestar por pouco que seja o limite que enche nossa boca, o limite entre o Homem com um H maiúsculo e o Animal com um A maiúsculo. Não se tratará de abordar de maneira frontal ou antitética a tese do sentido filosófico como do sentido comum sobre a qual edificou-se a relação a si, a apresentação de si da vida humana, a autobiografia da espécie humana, toda a história de si que se conta o homem, ou seja, a tese de um limite como ruptura ou abismo entre aqueles que dizem "nós os homens", "eu o homem" e o que este homem dos homens que dizem "nós" *chama*, ele, o animal ou os animais. Não me aventurarei um só instante a contestar essa tese, nem uma tal ruptura e um tal abismo entre este "eu-nós" e o que nós *chamamos* os animais. Imaginar que eu poderia, que alguém, aliás, poderia ignorar essa ruptura, até mesmo esse abismo, seria sobretudo cegar-se sobre tantas evidências contrárias; e no que concerne modestamente ao meu caso, seria esquecer todos os sinais que pude dar, incansavelmente, de minha atenção à diferença, às diferenças, às heterogeneidades e às rupturas abissais, mais que à homogeneidade e ao contínuo. Nunca acreditei, pois, em uma continuidade homogênea qualquer entre o que se chama o homem e o que *ele* chama o animal. Não é agora que eu começaria a fazê-lo. Seria mais que sonambúlico, seria simplesmente demasiado tolo. Imaginar um esquecimento tão estúpido ou incriminar uma ignorância tão ingênua dessa ruptura abissal, seria, mais gravemente ainda, aventurar-se a dizer mais ou menos qualquer besteira pela causa, por uma causa ou um interesse qualquer – que não teriam mais nada a ver com o que se diz querer falar. Quando essa causa ou esse interesse procuram tirar vantagem da suspeita simplista de continuísmo biologista, da qual se conhecem as sinistras conotações, mais genericamente da suspeita de genetismo que se quereria associar a essa crítica amalucada de continuísmo, o procedimento se torna tão aberrante que neste ponto, em todo caso, não requer de minha parte nem merece aos meus olhos nenhuma discussão direta. Tudo o que pude avançar e tudo o que avançarei hoje desmente maciçamente a maça desta alegação.

Porque não há nenhum interesse em uma discussão quanto à existência de alguma coisa como uma descontinuidade, uma ruptura e mesmo um abismo entre aqueles que se chamam de homens e o que os ditos homens, aqueles que se nomeiam homens, chamam o animal. Todo mundo está de acordo sobre isto, a discussão está encerrada de antemão, e seria preciso ser mais tolo que os animais para duvidar. Os animais sabem isso. (Perguntem pois ao asno ou ao carneiro de Abraão ou aos viventes que Abel soube oferecer a Deus: eles sabem o que lhes ocorre quando os homens dizem "eis-me aqui" a Deus, depois aceitam sacrificar-se, sacrificar seu sacrifício ou perdoar-se.) A discussão

merece começar quando se trata de determinar o número, a forma, o sentido, a estrutura e a espessura foliada desse limite abissal, dessas bordas, dessa fronteira múltipla e redobrada. A discussão torna-se interessante quando, em vez de se perguntar se existe ou não um limite descontínuo, procura-se pensar o que se torna um limite quando ele é abissal, quando a fronteira não forma mais uma só linha indivisível mas linhas; e quando, em conseqüência, ela não se deixa mais traçar, nem objetivar nem contar como uma e indivisível. Que são as bordas de um limite que cresce e se multiplica em se nutrindo do insondável? Minha tese, ei-la aqui pois em três palavras:

1 Essa ruptura abissal não desenha duas bordas, a linha unilinear e indivisível de duas bordas, o Homem e o Animal em geral.

2 A margem múltipla e heterogênea dessa ruptura abissal tem uma história. Macroscópica e microscópica, longe de estar encerrada, essa história atravessa uma fase excepcional, na qual nós estamos e para a qual não dispomos de nenhuma escala; só se pode, aliás, falar aqui de história, de momento ou de fase histórica, a partir de uma borda presumida da dita ruptura, a borda de uma subjetividade antropocêntrica que, autobiograficamente, se conta ou se deixa contar uma história, a história de sua vida – que ela chama a *História*.

3 Para além da borda *pretensamente* humana, para além dela mas de forma alguma sobre uma única borda oposta, no lugar do "Animal" ou da "Vida-Animal", há, de antemão, uma multiplicidade heterogênea de viventes, mais precisamente (pois dizer "viventes" é já dizer muito ou quase nada) uma multiplicidade de organizações das relações entre o vivente e a morte, das relações de organização e de não-organização entre os

reinos cada vez mais difíceis a dissociar nas figuras do orgânico e do inorgânico, da vida e/ou da morte. Ao mesmo tempo íntimas e abissais, essas relações não são jamais totalmente objetiváveis. Elas não permitem nenhuma exterioridade simples de um termo em relação ao outro. Segue-se daí que jamais se terá o direito de tomar os animais por espécies de um gênero que se nomearia O Animal, o animal em geral. Cada vez que "se" diz "O Animal", cada vez que o filósofo, ou qualquer outro, diz no singular e sem mais "O Animal", pretendendo designar assim todo vivente que não seria o homem (o homem como "*animal racional*", o homem como animal político, como animal falante, *zoon logon ekhon*, o homem que diz "eu" e se toma pelo sujeito da frase que ele profere então a respeito do dito animal etc.), pois bem, cada vez, o sujeito desta frase, este "se", este "eu" diz uma bobagem. Ele confessa sem confessar, ele declara, como um mal se declara mediante um sintoma, ele conduz ao diagnóstico de um "eu digo uma bobagem". E esse "eu digo uma bobagem" deveria confirmar não apenas a animalidade que ele nega mas sua participação engajada, continuada, organizada em uma verdadeira guerra de espécies.

Eis minhas hipóteses com vistas a teses sobre o animal, sobre os animais, sobre a palavra animal ou animais.

Sim, o animal, que palavra!

É uma palavra, o animal, que os homens se deram o direito de dar. Eles se encontraram, esses humanos, a se dar essa palavra, mas como se eles a tivessem recebido em herança. Eles se deram a palavra para dispor um grande número de viventes sob esse único conceito: O Animal, dizem eles. E eles se deram essa

palavra, concedendo-se ao mesmo tempo, a eles mesmos, para reservar-se, a eles os humanos, o direito à palavra, ao nome, ao verbo, ao atributo, à linguagem de palavras, enfim àquilo de que seriam privados os outros em questão, aqueles que se coloca no grande território do bicho: O Animal. Todos os filósofos que interrogaremos (de Aristóteles a Lacan, passando por Descartes, Kant, Heidegger, Levinas), todos, dizem a mesma coisa: o animal é privado de linguagem. Ou, mais precisamente, de resposta, de uma resposta a distinguir precisa e rigorosamente da reação: do direito e do poder de "responder". E pois de tantas outras coisas que seriam o próprio do homem.

Os homens seriam em princípio esses viventes que se deram a palavra para falar de uma só voz do animal e para designar nele o único que teria ficado sem resposta, sem palavra para responder.

O mal está feito há muito tempo e por muito tempo. Ele consistiria nesta palavra, ele se resumiria sobretudo nesta palavra, o animal, que os homens se deram, como na origem da humanidade, e se deram com o fim de se identificar, para se reconhecer, com vistas a ser o que eles se dizem ser, homens, capazes de responder e respondendo em nome de homens.

É de um certo mal que consiste nessa palavra que eu gostaria de tentar falar, em princípio balbuciando alguns aforismos quiméricos.

O animal que eu sou, fala?

É uma questão intacta, virgem, nova, ainda por vir, uma questão completamente nua.

Porque a linguagem é como tudo o mais, não basta falar dela.

Que este animal pareça falar aqui português e não seja menos tolo por isso, poder-se-ia farejar o rastro

disso a partir desta primeira questão: "O animal que eu sou, fala?". Esta mensagem pode ser fingida, como a passagem do "eu" ao "ele". A questão pode ser a astúcia ou o estratagema de uma "*rhetorical question*", como se diz, que já estaria segura de sua resposta. Vai-se tratar muito da questão da resposta, logo, e sem dúvida procurarei subentender que não se poderia tratar a suposta animalidade do animal sem tratar a questão da resposta, e do que *responder* quer dizer. E *apagar-se*. Veremos, mesmo aqueles que, de Descartes a Lacan, concederam ao dito animal uma certa aptidão ao signo e à comunicação, sempre lhe negaram o poder de *responder* – de *fingir*, de *mentir* e de *apagar* seus traços.

Porém fictícia ou não, quando pergunto "O animal que eu sou, fala?", esta mesma questão parece imediatamente assinada – selada por alguém.

O que ela sela? O que pretende? Fingida ou não, o que parece traduzir?

O que este animal é, o que ele terá sido, o que ele seria, quereria ou poderia ser, talvez eu o seja.

Ora, se digo que *eu o sou* em português, e em primeiro lugar em nenhuma outra língua, isto consiste menos em reivindicar algum idioma nacional do que em lembrar um equívoco irredutível – e do qual falaremos ainda: a assinatura de um animal poderia ainda apagar ou confundir seu rastro. Melhor dizendo, deixá-lo apagar-se, não poder impedi-lo de se apagar. E essa possibilidade – traçar, apagar ou confundir sua assinatura, deixá-la perder-se – seria então de grande alcance. Dispor ou não de seus rastros, para confundi-los, para apagá-los, tanto que, como já foi dito, alguns poderiam fazê-lo (o homem, por exemplo) e outros não (o animal, por exemplo, segundo Lacan), talvez não seja uma alternativa fiável em torno de um limite indivisível. Será

oportuno retornar sobre estes passos e sobre estas pistas. Que um rastro possa sempre se apagar, e para sempre, não significa absolutamente, e isto é uma diferença crítica, que alguém, homem *ou* animal, eu sublinho, *possa por si mesmo* apagar seus rastros.

Questão de palavras, então. Pois não estou seguro que o que vou lhes dizer tenha outra ambição que a de explorar uma linguagem, no curso de uma espécie de exercício de quimera experimental ou de teste de um testemunho. Apenas para ver. Pode-se fazer como se eu tentasse apenas analisar, para testá-los, e para ver, para ver o que vai acontecer, algumas modalidades discursivas do uso que *eles, os humanos,* fazem de certas palavras (eu insisto sobre o "eles"), mas também, e por algum tempo ainda rastrear, farejar, desenvolver o fio, seguir algumas considerações que motivam o uso tão confiante que eles fazem e que por um momento nós fazemos juntos, de palavras tais como "animal" e "eu".

Uma inquietude crítica insistirá, uma contestação mesmo se repetirá incessantemente por meio de tudo o que eu gostaria de articular. Ela visaria sobretudo e ainda ao uso no singular de uma noção tão geral como "O Animal", como se todos os viventes não humanos pudessem ser regrupados no sentido comum desse "lugar-comum", O Animal, quaisquer que sejam as diferenças abissais e os limites estruturais que separem, na essência mesmo de seu ser, todos os "animais", nome que convém então manter-se em princípio entre aspas. Neste conceito que serve para qualquer coisa, no vasto campo do animal, no singular genérico, no estrito fechamento deste artigo definido ("O Animal" e não "animais") seriam encerrados, como em uma floresta virgem, um parque zoológico, um território de caça ou

de pesca, um viveiro ou um abatedouro, um espaço de domesticação, *todos os viventes* que o homem não reconheceria como seus semelhantes, seus próximos ou seus irmãos. E isso apesar dos espaços infinitos que separam o lagarto do cão, o protozoário do golfinho, o tubarão do carneiro, o papagaio do chimpanzé, o camelo da águia, o esquilo do tigre ou o elefante do gato, as formigas do bicho-da-seda ou o ouriço da eqüidna. Interrompo minha nomenclatura e peço socorro a Noé para não esquecer ninguém na arca.

Já que estou esboçando uma taxonomia, perdoem-me o despudor de uma outra confissão. Ela não seria otobiográfica, como a que tentei outrora a respeito de uma orelha desse Nietzsche que, com Kafka, era um conhecedor como ninguém em matéria de animal. Ela seria antes zootobiográfica. Esta zoo-auto-bio-bibliografia será breve. Autorizo-me ou obrigo-me a tal, apenas para constar, justamente, a título do título de nosso encontro, "O animal autobiográfico". E o farei antes de tratar de uma outra maneira o que liga a história do "Eu sou", da relação autobiográfica e autodêitica a si como "eu", e a história de "O Animal", do conceito humano do animal. Como eu queria hoje ir além e esboçar outros passos avançando, quer dizer, aventurando-me sem demasiada retrospecção e sem muitos cuidados, não voltarei aos argumentos de tipo teórico ou filosófico, e de estilo, digamos, desconstrutivo, que há muito tempo, desde que em verdade escrevo, acreditei consagrar à questão do vivente e do vivente animal. Ela terá sido sempre para mim a grande questão, a mais decisiva. Abordei-a mil vezes, seja diretamente, seja obliquamente, mediante a leitura de *todos* os filósofos pelos quais me interessei, a começar por Husserl e o conceito de *animal racional,* de vida ou de instinto

transcendental que se encontra no âmago da fenomenologia (mas Husserl, paradoxalmente, e não mais que Hegel, não é aqui, de todos os filósofos dos quais falarei mais tarde, o mais "cartesiano" quanto ao animal). Mas, sem autobiografia filosófica, sem retornar sobre meus passos segundo os caminhos da filosofia, eu teria podido, talvez devido me entregar a uma interpretação anamnésica de todos *meus* animais. Eles não formam seguramente uma família mas são animais que sigo desde sempre, há décadas e décadas. Não o farei, por pudor e discrição, e porque já existem em demasia, seria interminável e inconveniente neste recinto. Mas creio dever abrir outras pistas, duas, talvez, para quem quiser seguir, retrospectivamente, uma tal exploração. Eu o farei brevemente e me limitarei estritamente ao tema de nosso encontro.

De uma parte, minhas figuras animais se acumulam, ganham em insistência ou em visibilidade, agitam-se, fervilham, mobilizam-se e motivam-se, elas se movem e se emocionam cada vez mais à medida que meus textos se tornam mais visivelmente autobiográficos, mais freqüentemente enunciados na primeira pessoa.

Acabo de dizer "figuras animais". Estes animais são sem dúvida outra coisa que figuras ou personagens de fábula. Pois uma das metamorfoses mais visíveis, a meus olhos, do figural, e precisamente da figura animal, seria talvez, no que me concerne, "A mitologia branca".[26] Ela segue, com efeito, o movimento dos tropos e da retórica, a explicação do conceito com a metáfora girando ao redor da linguagem animal, entre um Aristóteles que retira a linguagem e a palavra e a *mimesis*

26 Derrida, J. La mythologie blanche. In: *Marges*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972, p.247-324.

ao animal e um Nietzsche que reanimaliza, se se pode dizer, a genealogia do conceito. Aquele que parodiou *Ecce homo* tenta nos reensinar a rir premeditando soltar de alguma maneira todos seus animais na filosofia. A rir e a chorar, pois, como vocês o sabem, ele foi suficientemente louco para chorar junto de um animal, sob o olhar ou contra a face de um cavalo. Por vezes, creio vê-lo tomar esse cavalo por testemunha, e sobretudo, para tomá-lo como testemunha de sua compaixão, pegar sua cabeça entre as mãos.

Os animais me olham. Com ou sem rosto, justamente. Eles se multiplicam, eles me saltam cada vez mais selvagemente aos olhos à medida que meus textos parecem se tornar, como quiseram fazer-me crer, cada vez mais "autobiográficos".

É evidente. Mesmo um pouco demasiado evidente, a começar pelo fim, o fim do "Bicho-da-seda",[27] publicado este ano [1997]. Já, na iconografia de *Sócrates e Platão*, na Bodleian Library, os animais surgem ao longo das páginas, diz o signatário de uma das cartas postais de julho de 1979,[28] "como *esquilos*", "esquilos" "em uma floresta". Quanto ao *macaco* de "A mão de Heidegger",[29] ele toma, ele agarra, mas ele não saberia dar, nem cumprimentar, nem sobretudo pensar, segundo Mestre Heidegger. O *ouriço* de *O que é a poesia?*[30]

27 Derrida, J. Un ver à soie. In: *Contretemps*. Paris: Galilée, 1997, n.2-3, p.11-51. (N. T.)

28 Derrida, J. Envois. In: *La carte postale*. Paris: Flammarion, 1980, p.5-273. (N. T.)

29 Derrida, J. (1984-1985) La main de Heidegger (Geschlecht II). In: *Psyché*. Paris: Galilée, 1987, p.415-52.

30 Derrida, J. *Che cos'è la poesia?*, op. cit. (N. T.)

leva nos seus espinhos, entre outras coisas, e nessa carta na primeira pessoa, a herança de um pedaço do meu sobrenome. Assinado "Formigas"[31] em *Leituras da diferença sexual.*

Pois *de outra parte*, noto de passagem, quase todos esses animais são acolhidos, de maneira cada vez mais deliberada, na abertura da diferença sexual. Mais precisamente *das* diferenças sexuais, a saber, do que é essencialmente passado em silêncio em quase todos os grandes tratados de estilo filosófico sobre a animalidade do animal. Esta acessibilidade, na abertura das diferenças sexuais, foi de fato a pista do ouriço e da formiga, mas sobretudo, no escrito mais recente, lá onde se trata precisamente da nudez, com e sem véu, o pensamento do que é nu, diz-se, como um verme, "Um bicho-da-seda". Do começo ao fim, este diário em três tempos nomeia o equívoco da experiência sexual no seu nascedouro. Trata dos véus do pudor e da verdade, lembrando uma das origens zootobiográficas do meu bestiário. Depois de ter notado que "era impossível distinguir um sexo", a criança se lembra:

> havia aí como que uma boca escura mas não se podia reconhecer o orifício que era necessário imaginar na origem de sua seda, nesse leite tornado fio, nesse filamento prolongando seus corpos e aí se detendo ainda um certo tempo: a saliva desfiada de um esperma muito fino, brilhante, reluzente, o milagre de uma ejaculação feminina que receberia a luz e que eu bebia com os olhos ... O deslocamento de si dessa pequena fantasia de pênis era ereção ou detumescência? Eu observava o progresso invisível da tecelagem, um pouco como se fosse surpreender o segredo de um prodígio, o segredo desse segredo, à distância infinita do animal, desse pequeno membro inocente, tão estranho mas tão próximo no seu distanciamento incalculável.

31 Derrida, J. Fourmis. In: *Lectures de la différence sexuelle.* Paris: Des Femmes, 1994, p.69-102.

Mais abaixo, a criança segue:

> a fiação de seus filhos ou de suas filhas – para além de toda diferença sexual ou antes de toda dualidade dos sexos, e mesmo de todo acasalamento. No começo, havia o verme que foi e não foi um sexo, a criança o via bem, um sexo talvez mas então qual? Seu bestiário começava.

Diferença rítmica entre ereção e detumescência. Ela está sem dúvida no âmago do que nos ocupa aqui, ou seja, um sentimento de pudor ligado ao estar em pé – portanto à ereção em geral e não apenas à super-ereção fálica – e ao face a face. Deixemos esta observação a seguir ou a discutir, principalmente quanto à diferença sexual no pudor mesmo: por que o homem seria ao mesmo tempo *mais e menos* pudico que a mulher? Que deve ser o pudor para este "*ao mesmo tempo*" do "*mais e menos*"?

Para chamar ainda alguns de meus animais de ontem ou de anteontem, autorizo-me com o título de nosso programa. Ele nos obriga mesmo a cruzar o animal e a autobiografia. Confesso assim a antiga obsessão de um bestiário pessoal e um pouco paradisíaco. Ela se apresentou muito cedo: projeto louco de constituir tudo o que se pensa ou escreve em zoosfera, o sonho de uma hospitalidade absoluta ou de uma apropriação infinita. Como acolher ou liberar tantos

ANIMOTS[32] em mim? Em mim, para mim, como eu? Isto teria dado ao mesmo tempo mais e menos que um bestiário. Seria preciso sobretudo evitar a fábula. A afabulação, conhecemos sua história, permanece um amansamento antropomórfico, um assujeitameto moralizador, uma domesticação. Sempre um discurso *do* homem; sobre o homem; efetivamente sobre a animalidade do homem, mas para o homem, e no homem.

Antes do bestiário fabuloso, eu me teria dado, de preferência, uma horda de animais; na floresta de meus próprios signos e nas memórias de minha memória. Uma tal companhia, eu cogitava certamente desde sempre, bem antes da visitação de inumeráveis animais que lotam agora meus textos. Bem antes da formiga, do ouriço ou do bicho-da-seda de ontem; bem antes da aranha, da abelha ou das serpentes de "Freud e a cena da escritura"[33] ou de "A mitologia branca";[34] bem antes dos lobos do *Homem dos Lobos* em "*Fora*";[35] bem antes do cavalo de *Esporas*,[36] mas sobretudo do cavalo

32 ANIMOTS, em francês, pronuncia-se exatamente da mesma maneira que ANIMAUX, o plural de ANIMAL. "Mot", em francês, quer dizer "palavra". A constituição deste novo vocábulo pelo autor obedece ao mesmo procedimento de DIFFÉRENCE e DIFFÉRANCE efetuado por Derrida anteriormente, que só se distinguem na escritura e não na pronúncia. Guardamos nesta tradução a palavra cunhada originalmente pelo autor. (N. T.)

33 Derrida, J. Freud et la scène de l'écriture. In: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, p.293-340. (N. T.)

34 Derrida, J. La mythologie blanche. In: *Marges*, op. cit. (N. T.)

35 Derrida, J. Fors. In: Abraham, N., Torok, M. *Le verbier de l'homme aux loups*. Paris: Aubier-Flammarion, 1976, p.7-82 [ed. bras.: Derrida, J. Fora. In: Landa, F. *Ensaio sobre a criação teórica em psicanálise*. São Paulo: Editora UNESP, 1999]. (N. T.)

36 Derrida, J. *Éperons*. Paris: Flammarion, 1978. (N. T.)

de Kant do qual é dito, em "O parergon"[37] a propósito da teoria kantiana da beleza livre e da beleza aderente, que, diferentemente dos pássaros e dos crustáceos, esse cavalo "incomoda Kant" (coloca em dificuldade a teoria segundo a qual se o tenha por selvagem ou domesticado, explorado, domado, tornado produto final pelo homem, pelo sujeito dos julgamentos estético e teleológico; em revezamento com o ginete, cavalo da Espanha que corre no meio de *Glas*,[38] esse cavalo de "O parergon" é aliás comparado ao boi, ao carneiro, ao porco e ao asno; houve também um outro asno completamente diferente, o asno de todas as referências multiplicadas, nos traços de Zaratustra, no *Ja Ja* da afirmação); bem antes da toupeira de não sei mais onde, nos *Espectros de Marx*,[39] eu creio; bem antes da lebre de Florian ou do cisne negro de Kant no *Políticas da amizade*,[40] mas também bem antes daqueles que chamo secretamente "meus amigos os pássaros" de Laguna Beach em Circonfession[41] onde recoloco também em cena certas galinhas brancas sacrificadas no *Pardès* no dia do perdão de minha infância argelina; e ainda bem antes do peixe de + *R*, em *A verdade em pintu-*

37 Derrida, J. Le parergon. In: *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978, p.44-95. Segundo o autor: "um certo afastamento ilustrativo, sem referência, sem título nem legitimidade, termina por "ilustrar", no lugar do ornamento, o topos instável da ornamentalidade. Ou dito de outra maneira, se possível, o parergon". (N. T.)

38 Derrida, J. *Glas*. Paris: Galilée, 1974. (N. T.)

39 Derrida, J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. (N. T.)

40 Derrida, J. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994. (N. T.)

41 Derrida, J. Circonfession. In: Derrida, J. Bennington, G. *Jacques Derrida*. Paris: Seuil, 1991. (N. T.)

ra,[42] que faz jogar o "eu" com o *Ich* de Ichtus, de Isch e de Ischa, que ele cruza em Khi, segundo um quiasma, com uma certa *Qui-mera* [*Chi-mère*] cujo nome se decompõe em *Glas*, onde uma certa águia sobrevoa as duas colunas; bem antes de todos os vírus mortos-vivos que, indecisos entre vida e morte, entre animal e vegetal, retornam de todos os lados para obcecar a escritura; bem antes da lembrança de todos os animais de Nietzsche no *Esporas* mas também no *Otobiografia*[43] com um certo "cão hipócrita" (a Igreja) e as orelhas de um "cão de fonógrafo"; bem antes da zooliteratura de Ponge no *Signéponge*[44] (a andorinha, o camarão, a ostra); bem antes da própria esponja, esse zoófito marinho que se toma erroneamente por uma coisa vegetal e do qual falei aqui mesmo, mas que já havia feito uma passagem anterior, em "A mitologia branca", em torno do que Bachelard designa pelo nome de "metafísica da esponja". Mas como, ao final do percurso, eu gostaria de retornar longamente ao tratamento do animal por Heidegger, permitam-me dar um lugar particular, nesta pequena taxonomia em forma de lembrete, a uma nota entre colchetes. Está em *Do espírito*.[45] Esse pequeno livro trata abundante e diretamente desse conceito heideggeriano do animal como "pobre no mundo" (*weltarm*) cuja análise eu gostaria ainda de prosseguir amanhã, o mais próximo possível do Seminário de 1929-1930. A dita nota entre colchetes, no meu texto, não pertence, aparentemente, a este desenvolvimento sobre a problemática do animal. Ela coloca

42 Derrida, J. *La vérité en peinture*, op. cit. (N. T.)

43 Derrida, J. *Otobiographies*. Paris: Galilée, 1984. (N. T.)

44 Derrida, J. *Signéponge*. Paris: Seuil, 1983. (N. T.)

45 Derrida, J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987. (N. T.)

em cena a "voracidade roedora, ruminante e silenciosa de um animal-máquina ... sua implacável lógica". Isso se assemelha apenas a um animal-máquina, cartesiano ou não. É um animal de leitura e reescritura. Estará em ação em todas as pistas onde nos engajamos aqui, anunciando-as e despistando-as de antemão:

> [Pausa, um instante: para imaginar a figura do *corpus* heideggeriano no dia em que se teria efetivamente debruçado sobre ele, dedicado, com toda a aplicação e a conseqüência necessárias, às operações por ele prescritas em um momento ou outro: "evitar" a palavra "espírito", colocá-la ao menos entre aspas, depois rasurar todos os nomes que se relacionam ao mundo cada vez que se fala de alguma coisa que, como o animal, não tem *Dasein*, e assim não tem ou só tem pouco de mundo, depois rasurar em todos os lugares com uma cruz a palavra "ser", enfim rasurar sem cruz todos os pontos de interrogação quando se trata da linguagem, quer dizer, indiretamente, de tudo etc. Imagina-se a superfície de um texto entregue à voracidade roedora, ruminante e silenciosa de um tal animal-máquina, à sua implacável "lógica". Esta não seria simplesmente "sem espírito", seria uma figura do mal. A leitura perversa de Heidegger. Fim da pausa.][46]

46 Derrida, J. *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987, p.152-3. Essa linguagem da qual fala então Heidegger, essa linguagem "sem" questão, sem ponto de interrogação, essa linguagem de "antes" da questão, essa linguagem da *Zusage* (consentimento, afirmação, acordo etc.), seria pois uma linguagem sem resposta? Um "momento" da linguagem por essência desligado de toda relação à resposta esperada? Mas se se liga o conceito de animal, como o fazem todos, de Descartes a Heidegger, de Kant a Levinas e a Lacan, à dupla im-possibilidade, à dupla incapacidade da questão-resposta, é que então o "momento", a instância, a possibilidade da *Zusage* pertence a uma

Esse animal-máquina tem algo de familiar com o vírus que obceca, mesmo se ele não invade tudo que escrevo. Nem animal nem não-animal, nem orgânico nem inorgânico, nem vivente nem morto, esse invasor potencial seria *como* um vírus de computador. Ele se alojaria num operador de escritura, de leitura, de interpretação. Mas, se posso notá-lo antecipando amplamente sobre o que se seguirá, seria um animal capaz de rasurar (portanto de apagar um rastro, disso que Lacan diz ser o animal incapaz). Esse quase-animal não teria mais que se referir ao ser *como tal* (disso que Heidegger dirá ser o animal incapaz), pois ele se daria conta da necessidade de rasurar o "ser". Mas então, ao rasurar o "ser" e ao se transportar para além ou para aquém da questão (e pois da resposta) é-se completamente outra coisa que uma espécie de animal? Outra questão a seguir.

Nós seguimos, nós nos seguimos. Não lhes imporei uma exibição desta teoria de *animots* que sigo ou que me seguem por toda parte e cuja memória me seria inesgotável. Longe da arca de Noé, a coisa redundaria num circo, quando um apresentador de animais faz desfilar seus sujeitos tristes, as costas curvadas. O *animot* múltiplo sofreria ainda por ter sempre o dono sobre suas costas. Ele estaria farto de ser assim domesticado, amansado, adestrado, dócil, disciplinado, domado. No lugar desta coleção de bichos à qual más línguas poderiam comparar minha autobibliografia, lembrarei apenas a idéia, ou antes a implicação obscura de um bestiário filosófico, do bestiário na origem da

"experiência" da linguagem da qual se pode dizer que mesmo se ela não é "animal" em si mesma, poderia o "animal" estar privado dela? Isto bastaria para desestabilizar toda uma tradição, para privá-la de seu catálogo de argumentos fundamental.

filosofia. Ele não se impôs em princípio ao acaso nas paragens de um *pharmakon* indemonstrável. A propósito da ironia socrática que "precipita um *pharmakon*, ao contato de um outro *pharmakon*", quer dizer, "derruba o poder e revira a superfície do *pharmakon*", tentei então (em 1968, há trinta anos, pois) imaginar o que teria podido ser o programa de um bestiário socrático na véspera da filosofia, e mais precisamente (eu o assinalo pois falaremos novamente disso nesta tarde em torno de Descartes), em um lugar onde o demoníaco, o maligno, e mesmo o gênio maligno não deixa de ter uma afinidade com o animal: um animal maligno, pois, perverso, ao mesmo tempo inocente, astuto e maléfico. Para limitar-se aqui ao programa, uma nota precisava, no meio, bem no centro, na capa, entre as duas partes de *A farmácia de Platão*,[47] essa passagem das fronteiras em alternância:

> A uma só vez e/ou a cada vez, o *pharmakon* socrático petrifica e desperta, anestesia e sensibiliza, tranqüiliza e angustia. Sócrates é o torpedo narcótico mas também o animal com ferrão [referência a textos bem conhecidos]: lembremos a abelha do *Fédon* (91c); mais adiante abriremos a *Apologia* no ponto onde Sócrates se compara precisamente ao moscardo. Toda esta configuração de Sócrates compõe um bestiário [evidentemente, como se trata de figuras animais na apresentação de si de Sócrates, trata-se bem de um Sócrates "animal autobiográfico"]. É espantoso que o demoníaco se assinale num bestiário? É a partir dessa ambivalênia zoofarmacêutica

47 Derrida, J. (1968) La pharmacie de Platon. In: *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972, p.69-198 [ed. bras.: *A farmácia de Platão*, São Paulo: Iluminuras, 1991]. (N. T.)

e dessa outra *analogia* socrática que se determinam os limites do *antropos*.

Correndo o risco de me enganar e de dever um dia fazer uma correção honrosa (o que eu aceitaria de bom grado), ousaria dizer que, nem da parte de um grande filósofo, de Platão a Heidegger, nem da parte de qualquer um que aborde *filosoficamente, enquanto tal*, a questão dita do animal e do limite entre o animal e o homem, jamais reconheci um protesto *de princípio*, e sobretudo um protesto conseqüente contra esse singular genérico, *o animal*. Nem contra o singular genérico de um animal de sexualidade em princípio indiferenciada – ou neutralizada, se não castrada. Uma tal lacuna não se deixa dissociar de muitas outras que formam, chegaremos a isso, ou bem sua premissa ou bem sua conseqüência. Jamais se solicitou mudar filosoficamente esse dado filosófico ou metafísico. Digo bem, "filosófico" – ou metafísico – pois este gesto me parece constitutivo da filosofia mesmo, do filosofema enquanto tal. Não que todos os filósofos se entendam sobre a definição *do* limite que separaria o homem em geral do animal em geral (ainda que seja aí um dos lugares mais receptivos ao consenso, e sem dúvida à forma dominante do consenso). Mas apesar, através e para além de todas suas dissensões, os filósofos sempre, *todos* os filósofos, julgaram que esse limite era um e indivisível; e que do outro lado desse limite havia um imenso grupo, um só conjunto fundamentalmente homogêneo que se tinha o direito, o direito teórico ou filosófico, de distinguir ou de opor, ou seja, aquele do Animal em geral, do animal no singular genérico. Todo o reino animal com exceção do homem. O direito filosófico se apresenta então como o direito do "senso comum".

Esta concordância do senso filosófico e do senso comum para falar tranqüilamente do Animal no singular genérico é talvez uma das maiores besteiras, e das mais sintomáticas, daqueles que se chamam homens. Falaremos novamente mais tarde, talvez, da besteira e da bestialidade, como do que os animais em todo caso são por definição isentos. Não se poderia falar, não se o faz jamais em todo caso, da besteira ou da bestialidade do animal. Isto seria uma projeção antropomórfica do que permanece reservado ao homem, como a única segurança, finalmente, e o único risco, de um "próprio do homem". Pode-se perguntar por que o último baluarte de um próprio do homem, se existe um, a propriedade que em nenhum caso seria atribuída ao animal ou ao deus, nomear-se-ia assim a besteira ou a bestialidade.

As decisões interpretativas (com todas as suas conseqüências, metafísicas, éticas, jurídicas, políticas etc.) dependem assim do que se pressupõe no singular genérico desta palavra, "o Animal". Estive assim tentado, em um dado momento, a indicar minha via, não apenas de guardar essa palavra entre aspas, como uma citação a analisar, mas de mudar de palavra sem esperar e para marcar bem que se trata assim de uma palavra, apenas de uma palavra, da palavra "animal", de forjar uma outra palavra singular, ao mesmo tempo próxima e radicalmente estrangeira, uma palavra quimérica em contravenção com a lei da língua francesa, *animot*.

Ecce animot. Nem uma espécie, nem um gênero, nem um indivíduo, é uma irredutível multiplicidade vivente de mortais, e mais que um duplo clone ou uma *mot-valise* [palavra entrecruzada], uma espécie de hí-

brido monstruoso, uma quimera esperando ser morta por seu Belerofonte.

Quem foi Quimera? O que foi Quimera?

Khimaira, nós sabemos, esse nome próprio designou um monstro que cuspia fogo. Sua monstruosidade devia-se à multiplicidade, precisamente, dos animais, do *animot* nele (cabeça e tórax de leão, vísceras de cabra, cauda de dragão): quimera de Lícia, nascida de Tífon e de Eqüidna. Eqüidna, o nome comum, quer dizer serpente, mais precisamente víbora e por vezes, figurativamente, mulher pérfida, uma serpente que não se poderia encantar e domar tocando flauta. Eqüidna (*echidna* em inglês) é também o nome que se dá a um animal muito particular, que só vive na Austrália e na Nova Guiné. Esse mamífero bota ovos, coisa bastante rara. Eis um mamífero ovíparo, pois, e insetívoro, monotremado também. Ele só tem um orifício (*monotrema*) para todos os fins úteis, para os condutos urinários, o reto e as vias genitais. Na opinião de todos, o eqüidna se assemelha ao ouriço. Com o ornitorrinco, as cinco espécies de eqüidna formam o conjunto dos monotremados.

Nascida de Tífon e de Eqüidna, Khimaira me interessa, pois, porque quimérica será minha referência e direi pouco a pouco as razões. É sobretudo meu velho apego ambíguo à figura de Belerofonte, aquele que matou Khimaira. Ele mereceria um encontro apenas para ele. Ele representa, é bem conhecido, a figura do caçador. Ele segue. Ele é aquele que segue. Ele segue e persegue o animal. Ele diria: eu sigo, eu persigo, acosso e controlo e domo o animal. O animal, antes de Quimera, foi primeiro Pégaso, que ele detém pelo freio, um "freio de ouro que Atena lhe presenteia". Detendo-o pelo freio, ele o faz dançar, ele lhe ordena passos de

dança. Sublinho de passagem esta alusão à coreografia do animal, para anunciar que, muito mais tarde, reencontraremos uma certa d*a*nsidade do animal em Lacan. Pégaso, cavalo arquetípico, filho de Posídon e da Górgona, era pois meio-irmão do próprio Belerofonte que, descendendo assim do mesmo deus que Pégaso, vem a seguir e a domar uma espécie de irmão, um outro ele-mesmo: eu sigo parcialmente meu irmão, diria ele em suma, eu sigo meu outro e o venço, eu o detenho pelo freio. O que se faz quando se detém seu outro pelo freio? Quando se detém seu irmão ou seu meio-irmão pelo freio?

Entre Caim e Abel, houve também animal morto. E animal domado, criado, sacrificado. O mais velho, Caim, o agricultor, o sedentário pois, vê recusar-se a oferenda dos frutos da terra por um Deus que prefere, como oblação, as primeiras crias do gado de Abel, o pastor.

Deus prefere o sacrifício do próprio animal que deixou nomear por Adão – *para ver*. Como se, da doma desejada por Deus ao sacrifício do animal preferido por Deus, a invenção dos nomes, a liberdade deixada a Adão ou a Isch de nomear os animais só fosse uma etapa *para ver*, com vistas a prover carne sacrificial em oferenda a Deus. Indo demasiado rápido, dir-se-ia que dar o nome seria então sacrificar o vivente a Deus. O assassinato do irmão que se seguiu data uma espécie de segundo pecado original, mas esta vez duas vezes ligado ao sangue, pois o assassinato de Abel segue, como sua conseqüência, o sacrifício do animal que o mesmo Abel soube oferecer a Deus. O que ouso chamar aqui o segundo pecado original é pois ainda ligado, como no episódio da serpente, a uma aparição do animal, mas ele parece desta vez mais grave e mais determinante.

De uma parte, efetivamente, Caim confessa uma falta *excessiva*: ele matou seu irmão após não ter sacrificado um animal a Deus. Essa falta lhe parece mesmo imperdoável, não apenas faltosa mas excessivamente culpável, *muito* grave. Mas uma falta não é sempre, essencialmente, excessiva? Como a falha diante do "é preciso"? "Caim diz a Iahvé: 'Minha falta é demasiado grande para que eu a carregue!'"[48] "Meu erro é demasiado grande para ser carregado."[49]

Esse excesso será pago de duas maneiras: pela fuga, certamente, e Caim se diz "caçado", "expulso", acossado, perseguido ("tu me expulsaste", "tu me caçaste", diz ele a Deus); mas também, na própria fuga daquele que se sente caçado, pela dissimulação vergonhosa de si, pelo velamento ainda de uma outra nudez, pelo velamento confessado ("Eu me esconderei diante de ti. Serei fugitivo e acovardado sobre a terra e ocorrerá que qualquer um que me encontre me matará",[50] "Eu me velarei diante de ti. Serei errante, errando sobre a terra:/ e quem me encontrar me matará."[51]) Há pois crime, vergonha, afastamento, retirada do criminoso. Este é ao mesmo tempo afugentado e caçado, mas também condenado ao pudor e à dissimulação. Ele deve esconder a nudez sob o véu. Um pouco como após o segundo pecado original, essa prova segue o assassinato do irmão, certamente, mas segue também a prova à qual o submeteu Deus, que preferiu a oferenda animal de Abel. Porque Deus havia posto Caim à prova organizando uma espécie de tentação. Ele lhe havia

48 Trad. E. Dhormes.
49 Trad. A. Chouraqui.
50 Trad. E. Dhormes.
51 Trad. A. Chouraqui.

preparado uma armadilha. A linguagem de Iahvé é bem a de um caçador. Dir-se-ia de um pastor nômade, como Abel, "pastor de ovinos" ou "pastor de gado pequeno", por oposição ao agricultor sedentário, ao "cultivador do solo", ao "servidor da gleba" que era Caim quando ele lhe oferecia os "frutos do solo" ou da "gleba". Após ter recusado sua oferenda vegetal, preferindo a oferenda animal de Abel, Deus havia exortado um Caim desencorajado a não perder a dignidade, em suma, a cuidar de não ceder ao pecado, à falta que daí em diante o espreitava. Ele o encoraja a evitar a armadilha da tentação e uma vez mais a domar, dominar, governar:

> Então Iahvé diz a Caim: "Por que experimentas a cólera e por que teu rosto está abatido? Se ages bem, não te reerguerás? Que se não ages bem o Pecado *está emboscado* à tua porta [eu sublinho esta palavra, "emboscado", que designa o pecado, como um animal que espreita na sombra e espera sua presa pronta a cair na armadilha, sua vítima como presa de uma tentação, um ardil ou um logro]: seu elã é voltado para ti, mas tu, domina-o!".[52]

A palavra "emboscado" aparece também na tradução, no entanto tão diferente, de Chouraqui:

> na abertura, a falta está emboscada; a ti sua paixão. Tu, governa-a.

Matando seu irmão, Caim cai na armadilha, ele terá sido a presa do mal *emboscado* na sombra como um animal.

52 Trad. E. Dhormes.

Mas *de outra parte*, os paradoxos dessa caça ao homem prosseguem como uma série de testes experimentais: "para ver". Após ter caído na armadilha e ter matado Abel, Caim se cobre de vergonha, ele foge, errando, caçado, acossado por sua vez como um animal. Deus promete então a esse animal humano proteção e vingança. *Como* se ele se arrependesse. *Como* se tivesse vergonha ou confessasse ter preferido o sacrifício animal. *Como* se ele confessasse assim um remorso quanto ao animal. (Esse momento de "arrependimento" ou de "retratação", de "retorno a si" – imenso problema de tradução, risco ilimitado desta semântica que deixo aqui de lado, provisoriamente – não é o único; há ao menos o momento do dilúvio, outra história de animais.[53]) Deus promete então sete vinganças, nem mais nem menos. Ele se compromete a vingar sete vezes quem quer que matasse Caim, quer dizer, o assassino do próprio irmão que, após o segundo pecado original, velou a nudez de sua honra perdida diante dele.

Essa insistência redobrada sobre a nudez, a falta e a falha, na origem da história humana, e em relação ao animal, não podemos, uma vez ainda, não associá-la ao mito de Epimeteu e de Prometeu: o homem recebe a princípio o fogo e a técnica para compensar sua nudez, mas não ainda a arte da política, depois, de Hermes, desta vez, o pudor ou a honra e a justiça (*aidôs* e *dikè*)

53 Gênese, VI, 6: "Iahvé se arrepende de ter feito o homem sobre a terra...", "eu me arrependo de tê-los feito" (trad. Dhormes). Chouraqui utiliza o verbo "lamentar" ("lamento", "lamentei..."). A versão inglesa do Rei James diz também "*it repented the Lord*", "*it repenteth me*". Insisto sobre o quase-remorso porque ele precede imediatamente a arca de Noé e a Nova Aliança: desta vez com *todos os viventes* que acompanham Noé. Voltarei a isso posteriormente.

que lhe permitirão trazer para a cidade (*polis*) harmonia e laços de amizade (*desmoi philias*).

Aproximando assim a Gênese e o mito grego, uma vez ainda, e sempre em relação ao animal, à falha e à nudez, não especulo sobre nenhuma hipótese de história comparada ou de análise estrutural dos mitos. Esses relatos são de estatuto e de origem heterogêneos. Não os tenho tampouco por causas ou origens do que quer que seja. Nem por verdades ou vereditos. Apenas e ao menos por duas traduções sintomais cuja necessidade interna se confirma tanto mais que certos traços se recobrem em parte de uma tradução a outra. Tradução de quê?

Pois bem, digamos de um certo "estado", de uma certa situação – do processo, do mundo, da vida entre esses viventes para a morte que são as espécies animais, os outros "animais" e os homens. Traços comuns ou análogos tanto mais dominantes que sua formalização, à qual nós nos entregamos aqui, permitirão fazer aparecer em todo o discurso sobre o animal, notadamente no discurso filosófico ocidental, a mesma dominante, a mesma recorrência de um esquema na verdade invariante. Qual? Este: o próprio do homem, sua superioridade assujeitante sobre o animal, seu tornar-se-sujeito mesmo, sua historicidade, sua saída da natureza, sua sociabilidade, seu acesso ao saber e à técnica, tudo isto, e tudo o que constitui (em um número não finito de predicados) o próprio do homem, consistiria neste defeito originário, em verdade neste defeito de propriedade, neste próprio do homem como defeito de propriedade – e ao "é preciso" que encontra aí seu impulso e seu elã. Tentarei demonstrá-lo melhor mais tarde, de Aristóteles a Heidegger, de Descartes a Kant, de Levinas a Lacan.

Belerofonte, uma vez ainda, não me teria perturbado apenas porque ele teria vencido seu animal irmão ou meio-irmão (Pégaso), nem apenas porque ele venceu a Quimera e confirmou assim seu domínio de caçador-domador. Mas toda a saga de Belerofonte pode também se decifrar *do princípio ao fim* como uma história do pudor, da vergonha, da moderação, da honra enquanto ligada à decência pudica (*aiskhunè*, esta vez, e não apenas *aidon*). Isto permite precisar de antemão que a verdade do pudor será finalmente nosso tema. Conhecemos as datas fatais das quais é feita a história de Belerofonte. São todas destinadas a pôr à prova seu senso do pudor. Porque se recusou aos avanços impudicos de Estenebéia, a mulher de seu anfitrião, o rei de Argos, Proitos; porque foi acusado por essa mulher impudica, que era chamada também Antéia, de ter querido seduzi-la ou tentado possuí-la violentamente, ele é condenado à morte pelo marido. Mas este, por respeito às leis da hospitalidade, não pode matar seu rival. Ele envia então a seu sogro, o rei de Lícia, um Belerofonte munido de uma carta lacrada que, em vez de o recomendar a seu futuro anfitrião, prescreve sua execução (é já a história de Hamlet, que seu sogro envia à Inglaterra encarregando-o de uma carta que o condenava à morte. Hamlet evita a armadilha. Esta alusão a Hamlet para lembrar de passagem que essa peça é também uma extraordinária zoologia: as figuras animais são aí inumeráveis, um pouco como por toda parte em Shakespeare – a seguir). Belerofonte traz então consigo, à sua revelia, como veredito, essa carta de morte da qual ele ignora a verdade. Ele se faz seu carteiro inconsciente. Mas seu segundo anfitrião começa por hospedar esse carteiro antes de romper o lacre da carta; ele se vê então obrigado também, como preso

por um freio potencial, a respeitar por sua vez as regras de hospitalidade e, então, postergar a execução. Ele submete então Belerofonte a uma nova série de provas de caça, de guerra e de combate. Aí se situa a caça à Quimera. Dizia-se Quimera "invencível", de raça divina e nada humana (*theion genos, oud'anthropôn*, diz *A Ilíada*, VI, 180): leão na frente, serpente atrás, e cabra no meio, seu sopro produzia o jorro assustador de uma chama flamejante (*khimaira, deinon apopneiousa puros menos aithomenoio*).

Não é assim que Descartes, nós o escutaremos, descreve a Quimera, aquela cuja existência deve-se excluir no momento do "penso, logo sou", na quinta parte do *Discurso sobre o método* ("e nós podemos imaginar distintamente uma cabeça de leão enxertada no corpo de uma cabra, sem que seja preciso concluir por isto que haja no mundo uma Quimera").

O que é esse "mundo"? O que quer dizer "mundo"? Nós nos perguntaremos mais tarde. De passagem, deve-se levar a sério o fato de que Descartes, na sua descrição de Quimera, esquece a serpente? Como Homero, ele nomeia o leão e a cabra, mas esquece a serpente, ou seja, o traseiro: a serpente (*drakôn*, o dragão) é o traseiro do animal, a parte ao mesmo tempo a mais fabulosa, a mais quimérica, como o dragão, e a mais maligna: o gênio maligno do animal, o gênio maligno como animal, talvez. Questão de serpente, então, de mal e de pudor.

O último episódio não é contado por Homero mas por Plutarco. Ele submete ainda Belerofonte à prova da nudez. É a sétima e última prova. Uma vez mais, Belerofonte se encontra como presa, se posso dizer, das mulheres. Em um movimento de vergonha ou de pudor (*hyp'askhunés*) diante das mulheres, ele recua

então, extenuado pela perseguição implacável da qual é vítima da parte de seu sogro Iobates. Ele havia decidido destruir a cidade. Com a ajuda de Posídon, seu pai, ele avança sobre a cidade seguido de uma torrente que ameaça tragar tudo. Então as mulheres vêm a ele, oferecem-se a ele com despudor; têm a dupla indecência de se expor nuas, de propor seus corpos e de se prostituir, isto é, de se vender. Tentam seduzi-lo em troca de sua salvação. E diante da pornografia, Belerofonte fraqueja. Ele não cede aos seus avanços despudorados, bem ao contrário, ele cede ao movimento de seu próprio pudor: recua diante do despudor dessas mulheres. Ele se retira, bate em retirada de vergonha (*hyp'askhunés*) diante da conduta vergonhosa dessas mulheres. Então a torrente recua, a cidade é salva. Esse movimento de vergonha, essa contenção, essa inibição, essa retirada, esse recuo, é sem dúvida como a pulsão imunitária, a proteção do imune, do sagrado (*heilig*), do santo, do separado (*kadouch*), a própria origem do religioso, do escrúpulo religioso. Eu havia tentado consagrar a este tema algumas análises e relacioná-la com o que Heidegger chama a *Verhaltenheit*, a contenção, na *Beiträge*. Como nesse texto sobre "Fé e saber...",[54] onde havia tentado considerar todos os paradoxos do auto-imunitário, estaria tentado hoje, mas não o farei por falta de tempo, a recolocar em cena essa terrível perversão, sempre possível, do imunitário em auto-imunitário, e de encontrar-lhe algum parentesco, analógico e virtual, com a autobiografia.

---

54 Derrida, J. Foi et savoir: les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison. In: Derrida, J., Vattimo, G. *La religion*. Paris: Seuil, 1996, p.9-86. (N. T.)

A autobiografia, a escritura de si do vivente, o rastro do vivente para si, o ser para si, a auto-afecção ou auto-infecção como memória ou arquivo do vivente seria um movimento imunitário (e pois um movimento de salvação, de salvamento e de salvação do salvo, do santo, do imune, do indene, da nudez virginal e intacta) mas um movimento imunitário sempre ameaçado de se tornar auto-imunitário, como todo *autos*, toda ipseidade, todo movimento automático, auto-móvel, autônomo, auto-referencial. Nada corre o risco de ser tão envenenador quanto uma autobiografia, envenenador para si, de antemão, auto-infeccioso para o presumido signatário assim auto-afetado.

Ecce animot, dizia eu antes deste longo desvio. Para não ferir os ouvidos franceses demasiado sensíveis à ortografia ou à gramática, não repetirei muito freqüentemente esta palavra, *animot*. Eu o farei algumas vezes, mas lhes peço substituí-la em silêncio cada vez que eu disser direi daqui em diante o animal ou os animais. Pela quimera desta palavra singular, *animot*, associo três partes heterogêneas no mesmo corpo verbal.

1 Gostaria que se escutasse o plural de animais no singular: não há o animal no singular genérico, separado do homem por um só limite indivisível. É preciso considerar que existem "viventes" cuja pluralidade não se deixa reunir em uma figura única da animalidade simplesmente oposta à humanidade. Não se trata evidentemente de ignorar ou de apagar tudo o que separa os homens dos outros animais e de reconstituir um só grande conjunto, uma só grande árvore genealógica fundamentalmente homogênea e contínua do *animot* ao *Homo* (*faber*, *sapiens* ou não sei que outra coisa). Isso seria uma besteira e uma besteira ainda maior sus-

peitar de tal quem quer que seja aqui. Não concederei pois nem um segundo a mais à dupla besteira dessa suspeita, embora ela seja lamentavelmente bastante difundida. Seria antes preciso, eu o repito, considerar uma multiplicidade de limites e de estruturas heterogêneas: entre os não-humanos, e separados dos não-humanos, há uma multiplicidade imensa de outros viventes que não se deixam em nenhum caso homogeneizar, salvo violência e ignorância interessada, dentro da categoria do que se chama o animal ou a animalidade em geral. Existem logo animais, e digamos o *animot*. A confusão de todos os viventes não humanos dentro da categoria comum e geral de animal não é apenas uma falta contra a exigência de pensamento, a vigilância ou a lucidez, a autoridade da experiência, é também um crime: não um crime contra a animalidade, justamente, mas um primeiro crime contra os animais, contra animais. Dever-se-ia aceitar dizer que todo assassinato, toda transgressão do "Não matarás", só pode visar ao homem (questão seguinte), e que em suma só há crime "contra a humanidade"?

2 O sufixo *mot*, em *animot*, deveria nos fazer voltar à palavra [*mot*], e mesmo à palavra chamada nome. Ele abre à experiência referencial da coisa *como tal*, como o que ela é em seu ser, e portanto a essa problemática pela qual sempre se quis fazer passar o limite, o único e indivisível limite que separaria o homem do animal, a saber, a palavra, a linguagem nominal da palavra, a voz que nomeia, e quem nomeia a coisa *enquanto tal*, tal como ela aparece em seu ser (momento heideggeriano da demonstração que nos espera). O animal seria em última instância privado de palavra, dessa palavra que se chama nome.

3 Não se trataria de "restituir a palavra" aos animais mas talvez de aceder a um pensamento, mesmo que seja quimérico ou fabuloso, que pense de outra maneira a ausência do nome ou da palavra, e de outra maneira que uma privação.

Ecce animot, eis o anúncio cujo rastro como que sigo, enquanto animal autobiográfico, em resposta aventurosa, fabulosa ou quimérica à questão "Mas eu, quem sou eu?" que apostei tratar como a do animal autobiográfico. Esse título, ele mesmo um pouco quimérico, talvez surpreenda. Conjuga *duas vêzes duas* alianças tão inesperadas quanto irrecusáveis.

De uma parte, ele dá a pensar, à maneira familiar da conversação jovial, da sugestão que jogaria com o espírito do idioma que, então, entre os homens, os escritores, os filósofos, há os que, por caráter, têm o gosto da autobiografia, o sentido ou o desejo irresistível da autobiografia. Dir-se-ia: "É um animal autobiográfico", como se diz "É um animal de teatro", um animal político, não no sentido em que se pode definir o homem um animal político mas no sentido do indivíduo que tem o gosto, o talento, a obsessão compulsiva da política: aquele que ama isto, e ama muito fazer isto, a política. E o faz bem. Neste sentido, o animal autobiográfico seria essa espécie de homem ou de mulher que escolhe ou que não pode se impedir de ceder, por caráter, à confidência autobiográfica. Aquele ou aquela que trabalha de bom grado *com a* autobiografia. E na história da literatura ou da filosofia, para sugerir de maneira sumária, há "animais autobiográficos", mais autobiográficos que outros, os animais de autobiografia: antes Montaigne que Malherbe, e antes Rousseau, os líricos e os românticos, Proust e Gide, Virginia Woolf, Gertrude Stein, Celan, Bataille, Genet, Duras, Cixous,

mas também (a coisa sendo mais rara e mais complicada na sua estrutura do lado da filosofia), antes Agostinho e Descartes que Espinosa, e antes Kierkegaard, no jogo de tantos pseudônimos, que Hegel, antes Nietzsche que Marx – e as coisas sendo verdadeiramente demasiado complicadas (é justamente nosso tema), prefiro parar aqui a lista dos exemplos. Com os problemas que ela coloca, essa conotação do animal autobiográfico deve seguramente permanecer presente, lateralmente, em nossa reflexão. Ela pesará aí com seu peso virtual.

Mas *de outra parte*, não é nesse uso da expressão "animal autobiográfico" que eu pensava em último lugar e para chegar a algum fundo das coisas, se há um. Acontece que existe, entre a palavra "eu" e a palavra "animal", todo tipo de cruzamentos significativos. Eles são ao mesmo tempo funcionais e referenciais, gramaticais e semânticos. Dois singulares genéricos, primeiro: o "eu" e "o animal" designam no singular, precedido de um artigo definido, uma generalidade indeterminada. O "eu" é qualquer um, "eu" sou qualquer um, e qualquer um deve poder dizer "eu" para se referir a si, a sua própria singularidade. Qualquer um que diga "eu" ou se apreenda ou se coloque como "eu" é um vivente animal. De outra parte, a animalidade, a vida do vivente, ao menos quando se pretende poder discerni-la do inorgânico, do puramente físico-químico inerte ou cadavérico, se define correntemente como sensibilidade, irritabilidade e automotricidade, espontaneidade apta a se mover, a se organizar e a se afetar a si-mesma, a se marcar a si-mesma, a se traçar e a se afetar de traços de si. Esta automotricidade como auto-afecção e relação a si, antes mesmo da temática discursiva de um enunciado ou de um *ego cogito*, e mesmo de um *Cogito Ergo Sum*, eis o caráter que se reconhece ao vivente e à

animalidade em geral. Mas entre essa relação a si (este Si, esta ipseidade) e o *eu* do "eu penso" existe, parece, um abismo.

Os problemas começam aí, supomos, e que problemas! Mas eles começam aí onde se concede à essência do vivente, ao animal em geral, essa aptidão *que ele é ele-mesmo*, essa aptidão a ser si-mesmo, e então essa aptidão a ser capaz de afetar-se a si-mesmo, de seu próprio movimento, de afetar-se de traços de si vivente, e pois de se autobiografar de alguma maneira. Ninguém jamais negou ao animal esse poder de se traçar, de se traçar ou de retraçar um caminho de si. Que se lhe tenha recusado o poder de transformar esses traços em linguagem verbal, de se nomear em questões e em respostas discursivas, que se lhe tenha negado o poder de apagar esses traços (como o fará Lacan, com tudo o que isto supõe e para o que voltaremos), é em verdade aí o lugar do problema mais difícil. No cruzamento destas duas singularidades genéricas, o animal (*l'animot*) e o "eu", os "eu", re-partamos deste lugar onde em uma língua, em francês, por exemplo, um "eu" diz "eu". Singularmente e em geral. Pode ser qualquer um, vocês ou eu. Que se passa então? Como eu posso dizer "eu" e o que faço então? E de antemão, eu, que sou eu e quem sou eu?

"Eu": ao dizer "eu", o signatário de uma autobiografia pretenderia se apontar, se apresentar no presente (dêitico *sui*-referencial) na sua verdade completamente nua. E na verdade nua, se existe uma, de sua diferença sexual, de todas as diferenças sexuais. Eu empenho minha nudez sem pudor, diria ele, nomeando-se e respondendo em seu nome. Esse penhor, essa aposta, esse desejo ou essa promessa de nudez, pode-se duvidar de sua possibilidade. A nudez permanece talvez

insustentável. E posso mostrar-me enfim nu ao olhar deste que eles chamam pelo nome de animal? Deveria eu mostrar-me nu quando isso me olha, esse vivente que eles chamam pelo nome comum, geral e singular, de animal? Reflito a partir daí sobre a mesma questão introduzindo nela um espelho; eu introduzo uma psique [*psyché*[55]] no cômodo. Onde uma certa cena autobiográfica se dispõe, é necessário uma psique [*psyché*], um espelho que me reflita nu dos pés à cabeça. A mesma questão se tornaria então: deveria eu mostrar-me mas, em o fazendo, ver-me nu (e então refletir minha imagem em um espelho) quando isto me olha, esse vivente, esse gato que pode ser captado no mesmo espelho? Existe narcisismo animal? Mas esse gato não pode ser, no fundo de seus olhos, meu primeiro espelho?

O animal em geral, o que é? O que isso quer dizer? Quem é? "Isto" corresponde a quê? A quem? Quem responde a quem? Quem responde ao nome comum, genérico e singular do que eles chamam assim tranqüilamente o "animal"? Quem é que responde? A referência do que me concerne em nome do animal, o que se diz assim em nome do animal quando se apela em nome do animal, eis o que se trataria de expor a nu, na nudez ou no despojamento de quem diz, abrindo a página de uma autobiografia, "eis quem eu sou".

"Mas eu, quem sou eu?"

[................ ...]

SBD / FFLCH / USP
SEÇÃO DE: FILOSOFIA TOMBO 238661
AQUISIÇÃO: COMPRA / RUSP
RM BOOKS / N.F.Nº 006580
DATA : 28/07/03 PREÇO: R$ 11,99

55 *Psyché*, em francês, tem dois sentidos: 1. psique; 2. grande espelho onde se pode ver-se da cabeça aos pés. (N. T.)

SOBRE O LIVRO

Formato: 12 x 21 cm
Mancha: 20,5 x 39,5 paicas
Tipologia: Gatineau 10,5/14
Papel: Pólen Soft 80 g/m² (miolo)
Cartão Supremo 250 g/m² (capa)
1ª edição: 2002

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Geral
Sidnei Simonelli

Produção Gráfica
Anderson Nobara

Edição de Texto
Nelson Luís Barbosa (Assistente Editorial)
Armando Olivetti Ferreira (Preparação de Original)
Ada Santos Seles e
Fábio Gonçalves (Revisão)

Editoração Eletrônica
Lourdes Guacira da Silva Simonelli (Supervisão)
Edmílson Gonçalves (Diagramação)